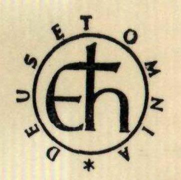
Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

V



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin

Manual de Historia de la Iglesia

Tomo V

Parte 2

1972

Parte segunda

REFORMA CATÓLICA y CONTRARREFORMA

CONCEPTOS HISTÓRICOS

BIBLIOGRAFÍA: A. ELKAN, *Entstehung und Entwicklung des Begriffes Gegenreformation:* HZ 112 (1914), 473-493; H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Lucerna 1946; cf. K.D. SCHMIDT, *Katholische Reform oder Gegenreformation,* Limburgo 1957; E.W. ZEEDEN, *Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 6 (1955), 201-217; G. VILLOSLADA, *La contrarreforma, su nombre y su concepto histórico:* «Misc. Hist. Pont.» 21 (Roma 1959), 189-242; B. CROCE, *Der Begriff des Barocks und der Gegenreformation,* Zurich 1926; P.G. CAMAIANI, *Interpretazioni della Riforma cattolica e della Contrariforma: Grande Antologia Filosofica,* 6 (1963), 329-490; P. PRODI, *Riforma cattolica e Contrariforma: Nuove Questioni di Storia Moderna,* I, Milán 1964, 357-418. La *Bibliographie de la Réforme* (cf. supra bibl. general) contiene en sus cuatro partes indicaciones bibl. sobre nuestro período.

EXPOSICIONES GENERALES: W. MAURENBRECHER, *Geschichte der katholischen Reformation,* I, Nördlingen 1880; G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit,* Paderborn 1937; K. EDER, *Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus,* Friburgo 1949; P. JANELLE, *The Catholic Reformation,* Milwaukee 1949; M. BENDISCIOLI, *La riforma cattolica,* Roma 1958; K. EDER, *Die katholische Erneuerung:* HM VII, Berna 1957, 114-160; G.H. TAVARD, *The Catholic Reform in the XVIth Century:* CH 26 (1957), 275-288; E.W. ZEEDEN, *Das Zeitalter der Gegenreformation,* Friburgo de Brisgovia 1967; breve exposición general.

Tanto el concepto de «reforma católica» como el de «contrarreforma» suponen la *reformation* (en alemán) como designación histórica de la escisión de la fe y de la Iglesia por obra del protestantismo. Por contrarreforma entendió el jurista Pütter (1776), de Gotinga, el retorno violento a la Iglesia católica de territorios que se habían hecho protestantes. Ranke habló al principio de contrarreformas (en plural); pero reconoció pronto la unidad del movimiento, y, como raíz, «la restauración, una especie de nueva plantación del catolicismo». Gracias a la *Historia alemana en la época de la contrarreforma* (1889ss) de Moritz Ritter, el concepto tomó carta de naturaleza también fuera de Alemania (*contre-réforme, counter reformation, contrariforma,* contrarreforma) pero tropezó con casi unánime repulsa en la historiografía católica, pues parecía entender el fortalecimiento de la Iglesia católica unilateralmente como reacción contra la escisión de la fe y estaba lastrado por el empleo de la violencia en materia religiosa. L. Pastor, J. Schmidlin y otros prefirieron por ello la designación de «restauración católica», pero no se expresaban suficientemente en ella ni la continuidad con la edad media ni los nuevos elementos de la reforma tridentina.

Entretanto, partiendo de Ranke, W. Maurenbrecher había acuñado (1880) la expresión *Katholische Reformation* para la renovación de la Iglesia principalmente en España e Italia, que continuaba esfuerzos de reforma de la edad media tardía; a Maurenbrecher habían precedido los católicos José Kerker (*Katholische Reform,* 1859) y Constantin Höfler (*Romanische Reformation,* 1878). Nosotros preferimos la denominación de reforma católica, (*Katholische Reform*) porque evita la expresión *Reformation,* no exenta de reparos, pero universalmente aclimatada (en alemán) para designar la reforma protestante; por otra parte indica la continuidad de los esfuerzos de renovación de la Iglesia del siglo XV a XVI, sin excluir, como la designación de «restauración», los nuevos elementos surgidos y el influjo de la escisión protestante en el auge del movimiento. Pero necesita ser complementada por el concepto de contrarreforma, pues la Iglesia internamente renovada y fortalecida después del concilio de Trento, pasa en efecto al contraataque y recupera terreno perdido, siquiera esté aliada con el absolutismo confesional cuya significación ha puesto Eder de relieve.

Ambos conceptos poseen su justificación, pero no designan movimientos separados, sino compenetrados entre sí. También autores católicos como Paschini y Villoslada creen poder emplear la designación de contrarreforma para significar todo el movimiento de renovación y reacción. Sólo unidos, pueden tener validez de época histórica los dos conceptos de reforma católica y contrarreforma. Al final de la quinta sección se verá claro hasta qué punto está justificada la ampliación del concepto de «contrarreforma» a los siglos siguientes, hasta la revolución de la actualidad, ampliación que se ha hecho corriente desde el concilio Vaticano II.

Sección primera

ORIGEN Y PENETRACIÓN DE LA REFORMA CATÓLICA HASTA 1563

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

XXXII. PRECEDENTES EN ITALIA Y ESPAÑA

FUENTES y BIBLIOGRAFÍA: Falta una colección general de fuentes y una exposición general para cada país; para Francia y Alemania, véase cap. 39 y 40.

Italia: P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* I, 2 y 3, Roma 1950; M. PETROCCHI, *La contrariforma in Italia,* Roma 1947; P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento,* Roma 1945, 3-88 (Oratorios del divino amor); id., *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia,* Roma 1951; G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle Confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI,* Perusa 1961; A. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina,* Brescia 1948 (B. Stella y el Oratorium de Brescia); F.S. DA BRUSCIANO, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli:* CollFr 23 (1953), 166-226. - Sobre el grupo reformista veneciano: J. LECLERQ, *Le bienheureux P. Giustiniani,* Roma 1951; la principal obra ascética de G.: *Secretum meum mihi,* Frascati 1941; H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli:* «Arch. Ital, per la Storia della pietà» 2 (1959), 51-117; id., *Quirini und Bembo:* «MiscMercati» IV, (= SteT 124) (1946), 407-424; id., G. *Contarini e il contributo ve-*

neziano alla Riforma cattolica: La Civiltà veneziana del Rinascimento, Florencia 1958, 105-126; F. GAETA, *Il vescovo Barozzi e il trattato de factionibus extinguendis*, Venecia-Roma 1958. C. LINARI, *Il beato Giovanni Marinoni*: «Regnum Dei» 18 (1962), 7-46, biografía del teatino que trabajó en Venecia. Un ejemplo de alta espiritualidad de personas aisladas en los conventos femeninos: G. PAPASOGLI, *La beata Camilla Battista da Varano, principessa e clarissa di Comerino 1458-1524*, Asís 1959; sus *Opere spirituali*, ed. dirigida por G. BOCCANERA, Jesi 1958.

Roma y diócesis: G. PELLICCIA, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946; R. PUTELLI, *Prime visite pastorali alla città e diocesi* (di Mantova), Mantua 1934; A. GRAZIOLI, *G.M. Giberti*, Verona 1955.

Teatinos: P. PASCHINI, *S. Gaetano Thiene, G.P. Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma 1926; P. CHIMINELLI, *S. Gaetano Thiene, cuore della riforma Cattolica*, Vicenza 1948; F. ANDREU, *Le lettere di S. Gaetano da Thiene* (= SteT 177), Città del Vaticano 1954; R. DE MAIO, *Un tentativo riformatore nel Cinquecento, Girolamo Ferro:* «Regnum Dei.» «Collectanea Theatina» 16 (1960), 1-58.

Barnabitas: O. PREMOLI, *Le lettere e lo spirito religioso di Antonio Maria Zaccaria*, Roma 1909; id., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913; G. CHASTEL, *S.A.M. Zaccaria*, París 1930, *Italienische Bearbeitung von S. de Ruggiero*, Brescia 1933; G.M. CAGNI - F.M. GHILARDOTTI, *I sermoni di S.A.M. Zaccaria:* «Arch Ital, per la Storia della pietà» 2 (1959), 231-284; G. BOFFITTO, *Scrittori barnabiti*, IV, Florencia 1937.

Somascos: G. LANDINI, *S. Girolamo Miani*, Roma 1947; G. VAIRA, *G. Miano educatore*, Roma 1960; M. TENTORIO, *Ven. P. Francesco Spaur da Trento preposito generale dei padri somaschi*, Roma 1961; P. BIANCHINI, *Origine e sviluppo della Compagnia dei servi dei poveri:* «Rivista dell'Ordine dei PP. Somaschi» 31 (1956), 100-111, 184-192, 229-237; 32 (1957), 11-28, 103-116.

Ursulinas: C. LUBIENSKA, *S. Aniela Merici i jej Dziejo*, I, Cracovia 1935, con Bibliografía; P. GUERRINI, *S.A. Merici e la Compagnia di S. Orsola*, Brescia 1936; S.M. MONICA, *Angela Merici and her Teaching Idea*, S. Martin-Ohio [2]1945; PH. CARAMAN, *Sant'Angela Merici. Vita della fondatrice della Compagnia di Sant'Orsola e delle Orsoline*, Brescia 1965.

Órdenes mendicantes: H. JEDIN, *Zur Vorgeschichte der Regularenreform Trid. Sess. XXV:* RQ 44 (1936), 231-281; id., *G. Seripando*, I, Wurzburgo 1937, 147-289; A. GHINATO, *I Francescani e il Monte di pietà di Terni:* AFrH 52 (1959), 204-289; id., *Il b. Michele d'Acqui e il suo apostolato in Verona:* «Venezie francescane» 4 (1957), 145-192; L. SAGGI, *La Congrega-*

zione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli 1512, Roma 1954; A. STARING, *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des 16. Jh.,* Roma 1959; P. CUTHBERT - J. WIDLÖCHER, *Die Kapuziner,* Munich 1931; *Monumenta Hist. Ord. Min. Capuccinorum,* desde 1937; MELCHIOR A POBLADURA, *Historia generalis O. Min. Cap.,* I, Roma 1947; TH. GRAF, *Die Kapuziner,* Friburgo 1957; G. ABATE, *Fra Matteo da Bascio e gli inizi dell'Ordine Cappuccino:* CollFr 30 (1960), 31-77; MELCHIORRE DA POBLADURA, *La severa ripressione di fra Matteo da Bascio:* «Archivio ital. per la Storia della Pietà» 3 (1962), 279-310, fuente importante para los comienzos de los capuchinos.

España: F. FERNÁNDEZ, *F. Hernando de Talavera, confesor de los Reyes y primer arzobispo de Granada,* Madrid 1942; TARSICIO DE AZCONA, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española ante la rebelión luterana:* HS 11 (1958), 21-44; id., *La elección y reforma del Episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid 1960; L.F. DE RETANA, *Cisneros y su siglo,* 2 t., Madrid 1929; J.M. DOUSSINAGUE, *Fernando el Católico y el cisma de Pisa,* Madrid 1946; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la Reforma de la Provincia de España 1450-1550,* Roma 1936; id., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI,* Salamanca 1941; *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas de los siglos XIV y XV,* Madrid 1958; M. BATTAILLON, *Erasmo y España,* 2 t., México 1950; C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Precedentes Toledanos de la Reforma tridentina:* «Revista española de Derecho Canónico» 2 (1948); J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma,* Roma 1963, con especial atención a los autores españoles.

La reforma católica saca sus fuerzas de los esfuerzos de renovación religiosa de fines de la edad media, que pudieron mantenerse en Italia y España sin ser interrumpidos por el cisma protestante (continuidad de la reforma católica). Su desenvolvimiento sólo fue posible cuando, bajo Paulo III, echó pie a tierra en Roma el movimiento reformista, que comenzó a remover los obstáculos que oponía la curia romana y finalmente, por obra del concilio de Trento, se extendió a toda la Iglesia. El crecimiento y la penetración en Roma, que se puso de manifiesto en las elecciones papales de 1555, se realiza bajo la impresión y el influjo del movimiento de apostasía del norte de Europa, que demostró ser ineludible una renovación interna de la Iglesia (consecuencias positivas de la escisión en la fe). Por su fondo, la reforma católica es la dedicación al apostolado y a la beneficencia activa que tienen su fuente en la reflexión cristiana sobre sí mismo, siendo de notar que no sólo son

distintos los puntos de partida religiosos, sino también muy desigualmente repartido el peso de estos tres elementos en los representantes particulares de la reforma católica. Al principio están interesados en ella hombres y poderes laicales; pero lo decisivo fue que el episcopado y los papas tomaron las necesarias medidas para la reforma del clero secular y regular.

Indicios de reforma en Italia

Las prósperas hermandades de Italia, a par de muchas «compañías» que desarrollaban rutinariamente su organización y actividad, dieron ya en el siglo XV indicios de profunda interioridad y entrega extraordinaria a fines caritativos. La regla de la hermandad de santo Domingo nacida en 1443 en Bolonia ofrecía una iniciación completa en la vida espiritual. La hermandad de san Jerónimo, fundada en 1442, en Florencia, con cooperación de san Antonino, se consagraba al auxilio de los pobres vergonzantes, lo mismo que la hermandad de san Nicolás fundada en Bolonia y dirigida igualmente por dominicos. Bérgamo poseía una *Schola disciplinatorum divini amoris*. San Bernardino de Feltre fundó en 1494, en Vicenza, un «Oratorio de san Jerónimo», doce de cuyos miembros visitaban semanalmente a los enfermos y a los pobres. En 1506, el oratorio se hizo cargo del hospital de la Misericordia. El año 1510, por obra del canónigo Tomás de Silvestre, nació en Orvieto una hermandad de san Jerónimo con fines semejantes.

Todas estas hermandades eran asociaciones laicales, en parte bajo la dirección de las órdenes mendicantes, en parte sometidas al obispo de la diócesis.

Una estrecha unión de santificación propia y apostolado representó el laico Ettore Vernazza (ca 1470-1524) bajo el influjo de santa Catalina de Génova, en la *Fraternitas divini amoris sub divi Hieronymi protectione*, que nació en Génova el año 1497. La fraternidad no admitía, por estatuto, más de 36 laicos y 4 sacerdotes. Su fin era «plantar en los corazones el amor de Dios, es decir, la caridad». «El que quiera pertenecer a ella ha de ser humilde de corazón y poner en Dios todo su pensamiento y esperanza.» La aspiración a la perfección, ejercicios comunes de piedad y servicio de los en-

fermos estaban estrechamente unidos [1]. La hermandad atendía a un hospital para enfermos incurables, creado por Vernazza, a cuyo ejemplo se fundaron a fines y comienzos de siglo institutos semejantes en Savona, Bolonia, Roma y Nápoles.

A Vernazza se remonta con seguridad la hermandad del divino amor de Nápoles (1518), que encargó la dirección del hospital a la viuda María Laurenza Longo. En cambio es incierto quién fundara la hermandad veneciana ligada con un hospital para incurables. Poco se sabe también sobre el «Oratorio de la divina sabiduría» de Milán. A todos ganó en importancia la hermandad romana conocida generalmente como «Oratorio del divino amor». Nacida antes de 1515 y puesta bajo la protección de san Jerónimo, obligaba a sus 60 miembros, laicos y clérigos, a la asistencia diaria al sacrificio de la misa, a la confesión y comunión por lo menos mensual, a la práctica de la oración, a la visita a los enfermos y al servicio en el hospital de los incurables que les fue encomendado, en 1515, por León X. Una vez a la semana se reunían en la iglesia parroquial de S. Dorotea in Trastevere, cuyo párroco, Julián Dati, era miembro, para la misa y oración común. Los estatutos y actividad de la hermandad debían mantenerse secretos. Una lista de miembros, compuesta en 1524 [2], contiene entre 56 miembros 14 designados expresamente como laicos, pero también seis obispos y varios altos empleados curiales, entre ellos los fundadores de la orden de los teatinos, pero no, como se supuso antes, a Sadoleto y Aleander, Giberti y Contarini. Después de 1527, cesa la actividad del oratorio. Fue una célula de renovación cristiana de corta vida, que no llamó la atención pero que estaba llena de alta seriedad.

Ya en 1521, uno de sus miembros, el curial Bartolomé Stella, abandonó Roma y fundó en Brescia un hospital para incurables, y en 1525 un oratorio que recibió la confirmación de Clemente VII y siguió el modelo del de Roma. Sus miembros se designaban a sí mismos como *Amicitia*, lo mismo que un círculo de Cremona, en que solía dirigir la palabra Zaccaria, el futuro fundador de los barnabitas. Stella estuvo en relación con las místicas que vivían en Brescia, Laura Mignani († 1525), agustina, Stefana Quinzani († 1530), dominica, y santa Ángela Merici; posteriormente perteneció al

1. Estatutos: TACCHI VENTURI, 1-2, 25-38.
2. CISTELLINI, *Figure* 282s.

círculo del cardenal Pole. Probablemente tiene que ver con él y un grupo de piadosos de Saló junto al lago de Garda el sacerdote secular Francesco Cabrini († 1570), que creó una asociación de sacerdotes seculares Sta. Maria della Pace, unida en 1619 con el oratorio de Felipe Neri.

Independientemente y sin influencia de estas hermandades, el joven noble veneciano Paolo Giustiniani (1476-1528) reunió en 1505, en Venecia, en torno a sí a un círculo de amigos de su mismo espíritu, que se habían conocido en la universidad de Padua. En una casa de su propiedad en la isla de Murano, estudiaban en común la Biblia y los padres de la Iglesia, pero no por interés puramente humanístico, sino como medio para la perfección cristiana. Sólo el humanista Egnazio era sacerdote, todos los demás laicos: Vincenzo Quirini (1479-1514), un tiempo embajador de Venecia cerca de Felipe el Hermoso de Borgoña y del emperador Maximiliano I, Gasparo Contarini y Nicolò Tiepolo, el primero embajador de Venecia en la dieta de Worms de 1521, el segundo en la de Augsburgo de 1530. Después de un viaje a tierra santa, entró Giustiniani, decidido al total desprendimiento del mundo, en la soledad de Camaldoli, junto a Arezzo, seguido pronto por Quirini y Sebastián Giorgi, pero no por Contarini que, tras dura lucha interior, buscó conscientemente un camino cristiano en el mundo. La experiencia de la justificación que describe en carta a Giustiniani fecha a 24 de abril de 1511, se asemeja a la experiencia de la torre de Lutero, y explica que Contarini comprendiera posteriormente la intención de éste. Como camaldulenses, Giustiniani y Quirini libraron a su monasterio de la mala administración del general Delfino, el antiguo rival de Savonarola, y dirigieron a León X un memorial destinado al concilio lateranense v sobre la reforma de la Iglesia[3] que anticipaba ideas fundamentales de la reforma tridentina, y contenía mociones para la unión con las Iglesias orientales y la evangelización del Nuevo Mundo. El memorial quedó sin efecto. Quirini murió en Roma, cardenal electo; Giustiniani fundó en 1520 la congregación de solitarios de Monte Corona[4].

---

3 Texto: MITTARELLI-COSTADONI, *Annales Camadulenses* IX, Venecia 1773, 612-719; cf. J. SCHNITZER, *Peter Delfin*, Munich 1926, 227-249; sobre el párrafo de las misiones: NZM 2 (1946) 81-84.

4. Confirmación por el papa Clemente VII: BullRom VI, 117ss.

La importancia de estos círculos reformistas se ve clara si se tienen en cuenta los enlaces personales e ideales con las nuevas fundaciones de órdenes religiosas y con la reforma tridentina.

Nuevas órdenes religiosas

La fundación de la orden de los teatinos partió del oratorio romano. Tanto san Cayetano de Thiene (aprox. 1480-1547) como Juan Pedro Carafa († 1559 como Paulo IV) aspiraban a la interna renovación del estado eclesiástico. Cayetano, oriundo de Vicenza, había ascendido en la carrera curial hasta protonotario, cuando, en 1516, recibió la ordenación sacerdotal. El napolitano Carafa, favorecido por su tío, el cardenal Oliviero Carafa, era desde 1505 obispo de Chieti (= Theate), en los Abruzos, y desempeñó varias veces misiones diplomáticas. En el espíritu del oratorio, fundó Cayetano, durante una estancia transitoria en su patria, hospitales por el patrón del romano en Vicenza, Venecia y Verona. Vuelto a Roma, fundó, en 1524, con los sacerdotes Bonifacio de Colle y Pablo de Siglieri, a los que se unió Carafa, una sociedad de clérigos a base de la regla de san Agustín, que no tendría bienes permanentes, ni ingresos fijos, pero no viviría tampoco, como las órdenes mendicantes, de limosnas: su sustento debía confiarse de todo en todo a la providencia divina. El 24 de junio de 1524 fue confirmada por Clemente VII y Carafa fue su primer superior. El punto central era el cuidadoso cumplimiento de los deberes sacerdotales: rezo del breviario, digna celebración de la misa, predicación y apostolado de toda especie. Expulsados de Roma, sus residencias únicas fueron por mucho tiempo Venecia y Nápoles. Su florecimiento comenzó con la ascensión al trono pontificio de Carafa, que los llamó para la reforma del breviario y de entre ellos levantó al cardenalato a Bernardino Scotti. La orden se convirtió a fines del siglo XVI y durante el XVII en un plantel de buenos obispos, pero se propagó poco fuera de Italia[5].

San Antonio María Zaccaria (1502-1537), oriundo de Cremona, se hizo ordenar sacerdote, el año 1528, concluidos sus estudios de

5 San Cayetano en Munich en 1675, ya antes fundaciones en Praga y Salzburgo

medicina en Padua y fundó, con el jurista Ferrari y el matemático Morigia, en Milán, en 1533, una congregación de sacerdotes bajo el ejemplo del apóstol de las naciones *(Clerici regulares S. Pauli)*, que recibieron el nombre de barnabitas después que les fue entregado el monasterio de S. Barnaba. En ellos el apostolado ocupa el primer puesto: misiones populares, en que eran ayudados por una congregación femenina, las angélicas, fundadas en 1530 por Luisa Torelli; fomento del culto eucarístico por la introducción de las cuarenta horas. Después de examinada por san Carlos Borromeo que se valió de ellos para la reforma de su diócesis, fue confirmada, en 1579, por Gregorio XIII.

En los somascos el ejercicio de la caridad ocupaba el primer puesto. Su fundador, san Jerónimo Emiliani, abreviado Miani (1481-1537), fue hecho prisionero en la defensa de la fortaleza de Castelnuovo y tras su liberación se consagró en Venecia a la educación de los huérfanos y fundó en Verona, Brescia y Bérgamo, en parte con ayuda de miembros del oratorio, casas para huérfanos, antes de erigir en Somasca (entre Milán y Bérgamo) un gran establecimiento para el mismo fin, pero también para el cuidado de pobres y enfermos; sus miembros se convirtieron en la congregación confirmada en 1540. Tras transitoria unión con los teatinos (1547-55) fue confirmada, en 1568, por Pío IV como orden religiosa.

Santa Ángela Merici (1474-1540), oriunda de Desenzano junto al lado de Garda, estaba en relación con los piadosos de Brescia, cuando fundó allí, año de 1535, con 28 compañeras la *Compagnia delle dimesse di S. Orsola*, asociación para la educación de muchachas abandonadas, que no practicó por de pronto la vida común, pero tenía estatutos aprobados por el obispo (1536); en 1544 se le concedió la confirmación papal. El año 1572, con autorización de Gregorio XIII, introdujo san Carlos Borromeo la vida común y los votos simples. Las ursulinas se convirtieron en orden de estricta clausura y votos solemnes después de su introducción en Francia (1612), donde tuvieron su centro de gravedad hasta la revolución francesa. Los conventos particulares se unieron a veces en congregaciones, pero nunca estuvieron bajo una dirección central.

Paralelos con estas nuevas fundaciones corrieron los empeños por renovar las órdenes mendicantes. Desde fines del siglo XV, sus superiores generales fueron tomados a menudo de las ramas de observantes, que habían conquistado derecho de existencia en todas las órdenes mendicantes por la reforma jurídica de las congregaciones (junto con las provincias), siquiera, con el tiempo, perdieran frecuentemente su primitivo rigor. Los fines eran esencialmente los mismos: abolición de la propiedad privada, restablecimiento de la vida común, más cuidadosa formación de los novicios, elevación de los estudios teológicos; se tendió a ellos por medio de visitas y por los decretos de los capítulos generales, pero sólo se lograron lenta e incompletamente. Para los enemigos de reforma era fácil lograr, por el rodeo de la penitenciaría, permiso para vivir fuera del convento *(licentia standi extra)* y eludir así la disciplina monástica. Sólo después que se taponó esta fuente de males por medio de la reforma de las autoridades curiales, se mejoró la situación.

En la orden de predicadores trabajaron con éxito por la reforma los generales Tomás de Vío, de Gaeta (1506-18), junto con su procurador general Nicolás de Schönberg y García de Loaysa (1518-24), los tres posteriormente cardenales [6]. Los ermitaños de san Agustín recibieron en Egidio de Viterbo (1506-18) un general de alta talla espiritual y amigo de la reforma, cuyas disposiciones fueron la base de la reforma bajo el generalato de Seripando [7]. La reforma de los carmelitas estuvo por los años 1523-62 en manos del cipriota Nicolás Audet, que por su parte continuaba la obra del más férvido fautor de la observancia en el siglo XV, Juan Soreth, pero fue impedido durante los primeros años de su cargo por un cisma surgido en Francia. En los franciscanos, el capítulo general de 1517 llevó a cabo la separación de las dos ramas de conventuales y observantes, pero no acabó con la secular disputa acerca del ideal religioso

6. Actas de los capítulos generales de Roma (1508), Génova (1513), Nápoles (1515), Roma (1518), Valladolid (1523) y Roma (1525): MOP IX, Roma 1917, 81-216; R. CREYTENS, *Les vicaires généraux de la Congrégation dominicaine de Lombardie* 1459-1531: AFP 32 (1962) 285-326.

7. Las actas de los capítulos generales de Nápoles (1507), Viterbo (1511) y Rimini (1515) no se han conservado, cf. AAug IX (Roma 1918-19) 171-182.

franciscano. Aunque los observantes recibieron un general sabio en Francesco Lichetto (1518-20) y en Francisco Quiñones (1523-27) y Vincenzo Lunelli (1535-41) generales amigos de la reforma, se formó una tercera rama de la familia religiosa franciscana, que vino a ser la orden de los capuchinos. Los ascetas Matteo de Bascio y Ludovico de Fossombrone, que procedían de la observancia, pero no estaban satisfechos de ella, obtuvieron de Clemente VII a instancias de la duquesa Catalina de Camerino, en 1528, el permiso de observar la regla franciscana en su primitivo rigor y vestir un hábito de tela grosera con una capucha en punta. El movimiento que en sus comienzos se limitó a la Marca de Ancona y a la Umbría, se dio en el capítulo de Albacina (1529) los primeros estatutos que se orientaban al ideal eremítico y actuación laical (trabajo manual, cuidado de los enfermos)[8]. A pesar de fuerte hostilidad, creció el número de miembros (1535: 35 conventos); pero sólo el vicario general Bernardino de Asti, por medio de las constituciones por él compuestas (1536), que prescribían la cura de almas y la predicación, dio al movimiento primitivamente ascético el carácter de una orden apostólica y vino a ser así fundador de la misma; Matteo y Ludovico se salieron. En virtud de la confirmación expresa de Paulo III en 1536, en la que intervino Vittoria Colonna, la aprobación del vicario general quedó reservada al general de los conventuales. Cuando el más famoso predicador de la nueva orden, Bernardino Ochino, de Siena[9], fue acusado en Roma de doctrinas luteranas y en 1542 huyó a Ginebra, se prohibió transitoriamente a los capuchinos la predicación. La limitación de la orden a Italia no acabó hasta 1574.

Cardenales y obispos

Aunque desde las creaciones de Sixto IV estaba el colegio cardenalicio fuertemente amundanado, todavía se sentaban bajo Julio II y los dos papas Médicis en el senado de la Iglesia hombres aisla-

8. MHOMC v, 158-171; los estatutos de 1536 fueron impresos bajo el título: *Costituzioni de li frati Minori detti Capuccini*, Nápoles 1537.

9. R.H. BAINTON, *B. Ochino*, Francfort del Meno 1940; B. NICOLINI, *B. Ochino Capuccino:* «Atti dell'Accademia Pontaniana» NS 6 (1956-57) 1-19; id., *G. Muzio e B. Ochino:* «Biblion» 1 (1947) 9-45. Sobre las relaciones de Ochino con Bolonia y Lucca, cf. B. NICOLINI, *Aspetti di vita religiosa e letteraria del Cinquecento,* Bolonia 1963.

dos excelentes: Oliviero Carafa († 1511), que tomó parte en los comienzos de reforma de Alejandro VI; desde la gran creación de 1517, los generales de los dominicos y agustinos ermitaños que descollaron en el concilio V de Letrán: Tomás de Vío y Egidio de Viterbo respectivamente: el uno comentador insuperable de santo Tomás y exegeta independiente; el otro, platónico y humanista, que en su sermón programático en la apertura del concilio de Letrán formuló el principio que había de regir la reforma católica: «Los hombres deben ser transformados por lo santo, no lo santo por los hombres». Adriano VI halló en Lorenzo Campeggio († 1539), que entró en el estado eclesiástico después de diez años de matrimonio, un consejero inteligente para las reformas por él proyectadas[10].

Como en el colegio cardenalicio, así también en el episcopado italiano había puntos personales de enlace para una reforma católica, siquiera no fueran muy numerosos. En su inmensa mayoría, el episcopado no soñaba, durante el primer tercio del siglo XVI, en reformas. Todos los grandes obispados se hallaban en manos de cardenales, que no residían, o habían pasado por resignación a sus parientes o familiares, de suerte que se los ha designado como «feudos de las grandes familias de la nobleza» (Tacchi Venturi). La cura ordinaria de almas estaba consiguientemente por los suelos. Obispos que vivieran eclesiásticamente y trabajaran en la cura de almas son raros. La tradición pastoral del siglo XV, que fue mantenida por san Lorenzo Giustiniano († 1455), san Antonino de Florencia († 1459), Juan de Tossignano, obispo de Ferrara († 1446), Antonio Bertini, obispo de Foligno († 1486), tendría que haberse dado por interrumpida, si Pietro Barozzi, obispo de Padua (1487-1507), no hubiera ofrecido el modelo vivo de la imagen ideal de un obispo que trazara el laico Gasparo Contarini, el año 1516, para su amigo Pietro Lippomani, elegido obispo de Bérgamo[11]: La propia santificación y la vida espiritual del obispo constituyen la base del magisterio y oficio pastoral; oficio que Barozzi ejerció no sólo como predicador y pastor individual de almas, sino también a través de los estatutos de reforma de un sínodo diocesano (1488). Barozzi estaba bajo la influencia de los humanistas cristianos Guarino y Francesco Barbaro.

---

10 Memorial de Campeggio a Adriano VI de 23-3-1522 CT XII, 5-17.

11 G. CONTARINI, *Opera omnia*, Venecia 1589, 401-431.

Aun cuando el estudio de las fuentes archivales está aún en sus comienzos, puede afirmarse que tampoco en otras partes faltaban del todo buenos obispos. El antiguo obispo cortesano francés Claude de Seyssel, que permutó el obispado de Marsella por el de Turín (1517-20), correspondía al ideal de obispo que él mismo dibujara en su tratado: *Del triple estado de peregrino* (1518)[12]. Antes de ser cofundador de la orden de los teatinos, J.P. Carafa trabajó como obispo de Chieti en los Abruzos en la reforma de su diócesis. Por obispos celosos pasaban también el cisterciense Jerónimo Trevisani, obispo de Cremona (1507-23), y G. P. Grassi, obispo de Viterbo (1533-38). El cardenal Ercole Gonzaga, muy absorto políticamente como regente, por un tiempo, del ducado de Mantua, hizo visitar desde 1535 su obispado de Mantua por el excelente vicario general Francesco Marno. El obispo Andrés de Novellis publicó para su diócesis de Alba estatutos diocesanos tan atinados, que su sucesor, el humanista Jerónimo Vida, en la época tridentina, no necesitó sino renovarlos.

El modelo de la futura reforma tridentina en el terreno diocesano, vino a ser Juan Mateo Giberti, obispo de Verona (1524-43)[13]. Después que, en 1527, tras el fracaso de su política francófila se retiró de Roma a su obispado, organizó sistemáticamente contra muchas resistencias la cura de almas, comenzando por la elevación del clero por medio de una hermandad sacerdotal y lecciones para completar la educación, la organización de un internado ya existente para un seminario sacerdotal, creación de matrículas de familias en las parroquias, ordenación de la predicación e instrucción de mayores y niños, fundación de una asociación benéfica *(Societas caritatis)*, en que colaboraban obispo y párrocos con laicos. Toda la obra de reforma fue reunida, en 1542, en constituciones impresas; poco después, Zini, secretario de Giberti, escribió su vida bajo el título: «Ejemplo de un buen pastor». Un nuevo ideal de obispo comenzaba a imponerse y a tomar también forma literaria. El des-

---

12. P. BROUTIN - H. JEDIN, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle*, Lovaina 1953, 26-37.

13. Las constituciones para la diócesis de Verona (1542) con otras piezas de actas sobre la reforma diocesana, así como la *Vita Giberti* compuesta por P. Fr. Zini con el significativo título: *Boni pastoris exemplum* están contenidas en I.M. GIBERTI, *Opera*, ed dirigida por P. y H BALLERINI, Ostiglia 1740; allí el lema de G.: *Commisso gregi prodesse, non praeesse*. Sobre el influjo de Giberti sobre el concilio de Trento y Carlo Borromeo cf cap. 37 y 38

cuido del deber de residencia, sobre el que se había hecho hasta entonces con harta facilidad la vista gorda, fue sentido más y más como incompatible con aquel ideal.

Del ámbito mismo del misterio, salió desde fines del siglo XV un impulso para la renovación religiosa. En casi todas las grandes ciudades de Italia nacieron hermandades para fomentar el culto de la eucaristía, que cuidaban, por sus propios medios, de la digna reserva de las especies sacramentales, el mantenimiento de la luz perpetua y del acompañamiento de la comunión a los enfermos. La erección en Roma por Paulo III de una hermandad eucarística primaria en S. Maria sopra Minerva, dio un centro a todas estas hermandades [14].

El concilio lateranense V

El único intento de una reforma general de la Iglesia en vísperas de la escisión protestante de la fe, produjo saludables efectos en las órdenes mendicantes que debían defenderse de los ataques de los obispos por medio de su propia reforma; pero, en lo demás, los resultados fueron escasos. Ningún abuso fue atacado en su raíz, ningún decreto de reforma fue consecuentemente ejecutado. Las constituciones de reforma de 1513-14 cortaron excesos en el sistema de tasas y provisiones curiales, pero no eliminaron la causa de ellos, que era la venalidad de los oficios y la acumulación de prebendas. El decreto sobre la predicación fue más bien un equilibrio de competencias, favorable a las órdenes exentas, que no una verdadera reforma de la misma. La predicación siguió limitándose, en lo esencial, a los grandes ciclos de adviento y cuaresma, y fue casi exclusivamente ejercida por miembros de las órdenes mendicantes. La introducción de la previa censura de libros hubiera tal vez impedido muchos males futuros, si realmente se hubiera ejecutado. De esta falta de consecuencia adolecía todo el ensayo de reforma, ya de suyo muy débil. Para quitar fundamento a la queja justificada de que en Roma se conferían las órdenes sagradas sin asentimiento del ordinario competente y, velada o abiertamente, de

---

14. Bula *Dominus noster* de 30-11-1539: BullRom VI, 275ss; según TACCHI VENTURI (1-1, 223) «un documento que forma época».

forma simoníaca, fue nombrado, en 1524 J.P. Carafa examinador de los candidatos al sacerdocio con amplias facultades[15]. Una mejora definitiva no vino hasta el nombramiento de Filippo Archinto para vicario de Roma (1542) y el examen de los candidatos por los jesuitas. Los colegios fundados por los cardenales Capranica (1475) y Nardini (1484) para futuros sacerdotes recogieron sólo una parte escasa de aspirantes y sólo con gran restricción pueden ser considerados como antecedentes de los seminarios sacerdotales tridentinos. Tampoco las disposiciones de reforma de Clemente VII para el año jubilar de 1525 cambiaron gran cosa en la situación. Sólo la catástrofe del saqueo de Roma, que casi universalmente fue mirado como castigo de la Roma del Renacimiento, inició una conversión interna o por lo menos hizo pensar que no se podían continuar como hasta entonces en la sede misma del papado.

Francia y Alemania

¿No había al norte de los Alpes, en Francia y Alemania, indicios o comienzos de una reforma católica? También allí hubo, en vísperas de la escisión protestante, obispos que se esforzaban por elevar al clero y la cura de almas; las parroquias estaban, en general, a más alto nivel que en Italia y el deber de residencia no estaba tan descuidado. Pero ni el plan del flamenco Standonck para la reforma del clero secular francés (1493), ni los ensayos de una reforma sinodal propia, principalmente en la provincia eclesiástica de Salzburgo (sínodo provincial de 1512, convención de reforma en Mühldorf de 1522), ni los impulsos que venían del humanismo cristiano de cuño nórdico aprovecharon inmediatamente a la reforma católica, pues fueron absorbidos por la escisión protestante antes de que se les concediera atención eficaz desde el centro de la Iglesia, el papado. Un impulso eficaz de reforma sólo salió de la península pirenaica; impulso que se distingue de todos los ensayos hasta aquí registrados.

---

15. El documento de nombramiento de 2-5-1524 (PELLICCIA, *Preparazione* 462s) da idea de las escasas exigencias impuestas a los candidatos a los órdenes, pues concede a Carafa el poder (no le impone la obligación): *promotos in regulis, more et norma celebrationis et recitationis missarum, horarum canonicarum et aliorum divinorum officiorum ac ministerio sacramentorum docendi et imbuendi.*

Mientras las fuentes de la reforma católica estaban en Italia en comunidades o asociaciones reducidas de clérigos y laicos de donde salieron nuevas congregaciones religiosas y, en estadios posteriores, personalidades dirigentes, en España, ya antes de fines de siglo, el episcopado y las órdenes monásticas y mendicantes, activamente favorecidas por los Reyes Católicos, se convierten en representantes y fautores de la renovación religiosa y eclesiástica. Si en el resto de Europa hacía mucho que la idea de cruzada había perdido su fuerza, en la península pirenaica la reconquista, es decir, la total expulsión de los moros del territorio nacional, siguió siendo fin político, pero también religioso. El fin fue logrado, cuando los reinos de Castilla y Aragón, unidos bajo Fernando e Isabel —los Reyes Católicos— conquistaron Granada, último baluarte islámico, el año 1492. El mandato misional que el hecho suponía no cogió inadvertida a la Iglesia de España.

Ya en el concilio nacional de Sevilla (1478), se llegó a un acuerdo entre los Reyes Católicos y los obispos bajo la presidencia del «gran cardenal», Pedro González de Mendoza, sobre que la corona y el episcopado llevarían en común a cabo la reforma de la Iglesia española y cerrarían la puerta a eventuales intervenciones de fuera [16]. Obispos y otros titulares de prebendas estaban obligados a guardar la residencia por lo menos seis meses al año, se limitarían las colaciones papales de prebendas (provisiones) y se limitarían los privilegios de las órdenes exentas. Las abadías no se entregarían a clérigos seculares. La estrecha colaboración entre el poder eclesiástico y civil resultó fecundo para la reforma, porque la piadosa y enérgica reina Isabel, bajo el influjo de su confesor, el monje jerónimo fray Hernando de Talavera, nombró para varias sedes de Castilla obispos idóneos y celosos por la reforma, por ejemplo, en Burgos a Pascual de Ampudias, que continuó allí la obra de reforma de los conversos Pablo y Alfonso de Burgos. El mismo

16 Las cartas del concilio, Boletín de la Real Academia de Hist 22 (1893) 215 250, dan fiel idea de la colaboración de la corona y del episcopado Los reyes católicos proponen 16 artículos de reforma, los prelados contestan y hacen contrapropuestas, y se acuerdan 8 artículos de reforma.

fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de la conquista de Granada (1493-1507) vino a ser un verdadero precursor y modelo del obispo de la reforma católica por su trabajo personal en la administración de los sacramentos y la predicación (todos los domingos y días de fiesta), unido a medidas de amplia visión organizadora: construcción de unas cien iglesias, empleo de misioneros de lengua árabe, fundación de un instituto para la formación de futuros sacerdotes, de casas para huérfanos y conversos, redacción de una «Breve doctrina para instrucción del pueblo». Una generación después (desde 1529), su acción apostólica fue proseguida por san Juan de Ávila y posteriormente por el arzobispo Pedro Guerrero.

Más amplio aún fue el radio de acción del cardenal Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo (1495-1517). Originariamente jurista y vicario general del cardenal Mendoza en Sigüenza, entró en 1484 en los franciscanos observantes y trabajó como provincial para la reforma, hasta que su hija espiritual Isabel la Católica lo elevó a la dignidad de primado de España. Con mano firme, a veces dura, impulsó la reforma del clero secular y regular y, en la universidad de Alcalá, por él fundada, creó un centro de humanismo y teología positiva, cuya realización máxima fue la *Políglota complutense* (1514-17). Por impulso suyo fue traducida al español la *Imitación de Cristo*, y el *Exercitatorium spirituale* de su sobrino García está también bajo el signo de la *devotio moderna*. Como abad de Montserrat, García agregó el famoso monasterio a la congregación reformada de Valladolid y fundó allí mismo una imprenta [17].

La colaboración, típica de España, de la corona y el episcopado se mostró de nuevo cuando, el 17 de diciembre de 1511, Fernando el Católico reunió en Burgos a varios prelados para consultarles acerca de la asistencia al concilio de Letrán. En los dictámenes que presentaron al rey y en la instrucción de éste para los enviados al concilio, hay ecos de ideas del tiempo de los concilios de reforma [18]. Pascual de Ampudias, obispo de Burgos, protesta de que los decretos del concilio de Constanza sobre la elección del papa y la reforma general de la Iglesia hubieran sido modificados por el

17 A. ALBAREDA, *La impremta de Montserrat*: «Analecta Montserratensia» 2 (1918) 11-166.

18 Los votos de los obispos junto con la instrucción de los enviados al concilio en J. M. DOUSSINAGUE, *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*, Madrid 1946, 521-543.

papa y los cardenales; la doctrina de que el papa no puede cometer simonía, con la que se justificaba la praxis de la dataría, debía condenarse como herejía. Deza, arzobispo de Sevilla, el gran inquisidor, atribuye el desorden de la Iglesia a la facilidad con que se conceden dispensas papales del derecho común. Ambos convienen en que deben restringirse las reservaciones papales, moderarse las tasas y acabar con la paralización de la jurisdicción eclesiástica por obra de las apelaciones a Roma. Se hace un recuento de casi todos los abusos de que posteriormente se hablaría en el concilio de Trento; sin embargo, el programa positivo de reforma está menos desarrollado. Deza aboga por la introducción del concurso parroquial a ejemplo de la diócesis de Palencia, gracias al cual dispone ésta de más clérigos letrados que todos los demás obispados juntos de Castilla. En su instrucción a los enviados del concilio pide el rey la abolición formal del decreto de superioridad del concilio de Constanza, pero que se confirme el decreto *Frequens* y otros decretos de reforma de los concilios de Constanza y Basilea. El tema de la reforma de la Iglesia fue considerado a par como tema nacional, pues todos estaban de acuerdo en que la reforma ya en marcha de la Iglesia española no lograría su fin sin la reforma general de la Iglesia.

En las ramas españolas de las órdenes mendicantes, la ejecución de la observancia progresaba como en ningún otro país. Los franciscanos recoletos que miraban como su padre espiritual a Pedro de Villa Creces, fueron favorecidos por Cisneros, que procedía de sus filas. Las provincias reformadas de los ermitaños de san Agustín no iban en zaga a los observantes en fidelidad a la regla, pero creaban frecuentes dificultades al gobierno de la orden por su espíritu independiente. Después que fracasara un intento anterior de Deza (1500), las provincias españolas de los dominicos se unieron en el capítulo de Burgos (1506) bajo la dirección del P. Diego Magdaleno con los observantes. Por obra de Domingo de Mendoza, penetraron en España las ideas ascéticas y reformistas de Savonarola y fecundaron la vida espiritual, siquiera produjeran también disputas en torno a la visionaria María de Piedrahita y el ultrarreformador Juan Hurtado de Mendoza. Al ser llamado a la universidad de Salamanca el dominico Francisco de Vitoria, se convirtió aquélla en punto de arranque de la renovación de la teo-

logía escolástica (cf. cap. XLI). Vitoria tomó por base de sus *relectiones*, muy concurridas, la *Suma teológica* de santo Tomás, pero trataba también, dentro de su espíritu, las cuestiones actuales de la ética colonial y derecho de gentes, de la reforma y del concilio. Sin hacer concesiones a la teoría conciliar, pedía seguridades contra el desprecio de los decretos de los concilios ecuménicos por parte de los papas [19]. De su escuela salieron los grandes teólogos españoles del concilio de Trento (Domingo de Soto, Andrés de Vega) y obispos eminentes de la época de la reforma.

La reforma de la Iglesia española sufrió un golpe durante los primeros años del reinado de Carlos V por razón de los desórdenes políticos del momento (guerra de los comuneros); el emperador tropezó con crítica violenta por parte de Pablo de León (*Guía del cielo* compuesto antes de 1527) y de Juan de Maldonado (*Pastor bonus*, compuesto en 1520). Al mismo tiempo penetraron en España ideas erasmianas, cuya puerta fue, desde la conferencia de Valladolid, la universidad de Alcalá. Sus principales representantes fueron los hermanos Juan y Alfonso de Valdés, ambos al servicio de Carlos V [20]. El *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529) de Juan era un catecismo erasmiano, de cuño espiritualista que predominó luego en su hermano Alfonso. El pensamiento erasmiano penetró incluso en la jerarquía: el cardenal López de Mendoza, obispo de Burgos (1529-37), protegió a Erasmo contra Zúñiga. Aunque la reacción contra los erasmitas comenzó ya en 1530 (proceso contra el helenista Juan Vergara), las ideas erasmianas siguieron influyendo lo mismo en la predicación que en la instrucción del pueblo hasta que a mediados de los años 1550 fueron definitivamente suprimidas por la inquisición. Este «evangelismo» español es rama de un movimiento europeo, que no entró como tal en la reforma católica, sino que terminó por ser rechazado por ésta. La contribución de España a la reforma católica está en su episcopado, que la fomentó y practicó, y en la teología de Salamanca; obispos y teólogos españo-

19. La *Relectio* VII, habida en 1534, lleva el significativo tíulo: *Utrum concilium generale possit facere decreta et leges condere, quas nec Summus Pontifex possit immutare vel per dispensationem vel prorsus per abrogationem?*

20. DOMINGO DE STA. TERESA, *Juan Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales en su tiempo*, Roma 1957; J. MESEGUER, *Nuevos datos sobre los hermanos Valdés: Alfonso, Juan, Diego y Margarita*: «Hispania» 17 (1957) 369-394; J.I. TELLECHEA, *Juan Valdés y Bartolomé de Carranza. Sus normas para leer la Sagrada Escritura*: RET 22 (1962) 373-400.

les configuraron en parte la paz del concilio de Trento, porque tras ellos estaba el imperio español. En España finalmente tuvo su origen la Compañía de Jesús, la orden religiosa que más eficazmente impulsó a la reforma.

XXXIII. IGNACIO DE LOYOLA Y SU ORDEN HASTA 1556

BIBLIOGRAFÍA y FUENTES: A. CARAYON, *Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus,* París 1864; Heimbucher II, 130-138; A. DE BACKER - CH. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus,* 11 t., París [2]1890-1932; desde 1932 bibliografía corriente en AHSI. Sobre el origen (1894) e historia de la fuente principal MHSI cf. P. DE LETURIA: AHSI 13 (1944), 1-61 y HJ 72 (1953), 585-604; su sede fue al principio Madrid, desde 1929 Roma. La primera sección *Monumenta Ignatiana,* comprende 4 series: I: *Epp, et instructiones,* 12 t., 1903-11; 6813 cartas, en el último decenio no redactadas en gran parte por Ignacio mismo sino por sus colaboradores; II: *Exercitia spiritualia* (1919), cf. J. IPARRAGUIRRE, *Directoria Exercitiorum Spiritualium 1540-1899,* Roma 1955; III: *Constitutiones,* 3 t., 1934-38 y *Regulae Societatis Jesu,* 1948; IV: *Fontes narrativi di S. Ignatio,* 3 t., 1943-60, que contienen la llamada autobiografía, otros testimonios contemporáneos y las actas del proceso de canonización. Edición manual: *Obras completas de S. Ignacio de L.,* ed. por J. IPARRAGUIRRE, Madrid 1952. Para Ignacio y el origen de la orden es importante el llamado *Chronicon S.I.* compuesto por el secretario del santo J.A. POLANCO, *Vita S. Ignatii Loyolae et rerum Soc. Iesu historia,* 6 t., 1894-97, más *Complementa,* 2 t., 1916-17. Para la historia de los orígenes de la orden son además importantes las ediciones de las cartas de los primeros compañeros, aparecidas en los MHSJ: *Lainii Monumenta,* 8 t., 1912-17; *Fabri Mon.,* 1914; *Epp. Salmeronis,* 2 t., 1906-07; *Bobadillae Mon.,* 1913; *Epp. Hieronymi Nadal,* 4 t., 1889-1905; contienen datos copiosos para la historia general de la Iglesia las *Epp. mixtae* 1537-56, 5 t., 1898-1901.

BIBLIOGRAFÍA: *Ignacio:* J. JUAMBELZ, *Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de S. I. de L.,* Madrid 1956; J. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. I. de L.,* Roma 1957; F.G. GILMONT - P. DAMAN, *Bibliographie Ignatienne,* 1894-1957, París-Lovaina 1958. La imagen oficial de Ignacio en la orden la acuñó la *Vita* del P. Ribadeneira († 1611), aparecida por vez primera en Nápoles año 1572; cf. R.G. VILLOSLADA, *La figura histórica de S. I. de L. a través de cuatro siglos:* RF 153 (1956), 40-70; H. BÖHMER, *Ignatius von Loyola,* ed. dirigida por H. LEUBE, Leipzig 1941; P. DUDON, *S. Ignace de L.,* París 1934; P. DE LETURIA, *El gentilhombre I. López de Loyola,* Barcelona [2]1949; los numerosos trabajos previos del antiguo director de MHSI para una gran biografía, que aún falta, están reunidos

en «Estudios ignacianos», ed. dirigida por J. IPARRAGUIRRE, 2 t., Roma 1957. En el 400 aniversario de su muerte aparecieron numerosas biografías de desigual valor: G. PAPASOGLI, Roma 1955; J. BRODRICK, A. GUILLERMON, F. WULF, R.G. VILLOSLADA (juntos 1956, Villoslada en 2 ed. 1961); *Commentarii Ignatiani,* Roma 1956, el tomo jubilar de AHSI, donde se reune la bibliografía jubilar 617-639. Con penetrante comentario que se acerca a una biografía: H. RAHNER, *I. v. L. Briefwechsel mit Frauen,* Friburgo 1956; id., *Ignatius v. L. als Mensch u. Theologe,* Friburgo 1964; J. LEWIS, *Le gouvernement spirituel selon S. Ignace de Loyola,* Brujas-París 1961; La novísima biografía sobre Ignacio de Loyola y los jesuitas: AHSI 35 (1966), 420ss; R. GARCÍA VILLADA, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas,* Madrid 1965.

Ejercicios: H. BÖHMER, *Loyola und die deutsche Mystik,* Leipzig 1921; L. ZARNCKE, *Die Exercitia Spir. des hl. I. v. L. in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen,* Leipzig 1931; A.M. ALBAREDA, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abbate García Jiménez de Cisneros:* AHSI 25 (1956), 254-316. Sobre su originalidad: A. CODINA, *Los orígenes de los ejercicios espirituales de S. I. de L.,* Barcelona 1926; P. DE LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influencia en la fundación de la Compañía de Jesús:* AHSI 10 (1941), 16-59; H. RAHNER, *I. von L. und die aszetische Tradition der Kirchenväter:* ZAM 17 (1942), 61-77; id., *I. v. L. und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit,* Salzburgo 1949, fundamental; id., *Zur Christologie der Exerzitien:* GuL 35 (1962), 14-38, 115-140; J. IPARRAGUIRRE, *Espíritu de S. I. de L.,* Bilbao 1958; F. CHARMOT, *L'union au Christ dans l'actions selon S. Ignace,* París 1959; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Comp. de Jésus,* Roma 1953 (obra capital).

Primeros compañeros: F. CERECEDA, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo,* 2 t., Madrid 1945; J. DANEMARIE, *Le bienhereux P. Favre,* París 1960; G. GUITTON, *Le bienhereux P. Favre,* Lyón-París 1960; M. NICOLAU, *J. Nadal,* Madrid 1949; G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver I,* Friburgo 1955; O. KARRER, *Der hl. Franz von Borja,* Friburgo 1921; C. DE DALMASES - J.F. GILMONT, *Las obras de S. Francisco de Borja:* AHSI 30 (1961), 125-179; C. ENGLANDER, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco,* Ratisbona 1956; J.E. GILMONT, *Les écrits spirituels des premiers Jésuites. Inventaire commenté,* Roma 1961.

Historia de la orden: La orden cuidó desde el principio con diligencia su archivo (cf. G. SCHURHAMMER, *Der Ursprung des römischen Archivs der Gesellschaft Jesu:* AHSI 12 (1943), 89-118) y su historia. Exposiciones más antiguas de conjunto: N. ORLANDINI, F. SACCHINI y otros. *Historia S. I.,* 6 partes, Roma 1614-1859; D. BARTOLI, *Dell'istoria della Comp. di Gesù,* 6 t., Roma 1650-60; J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Comp. de Jésus,* 6 t., París [3]1851, fuertemente apologética; E. ROSA, *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni,* Roma [3]1957; TH.J. CAMPBELL, *The*

Jesuits, Londres 1935; R.G. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 1941; H. BECHER, *Die Jesuiten*, Munich 1951, el mejor resumen en lengua alemana; más extensa, pero que sólo llega hasta 1579, J. BRODRICK, *The Origins ot the Jesuits*, Londres 1940; id., *The Progress of the J.*, Londres 1946. Buena síntesis por cuadros, F.X. WENZ - J.B. GOETTOUWERS, *Synopsis Historiae Societatis Jesu*, Lovaina 1950. Ricas en material, pero de distinto valor son las historias de las asistencias o provincias compuestas por mandato de la orden: B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 t., Friburgo-Ratisbona 1907-28, que llega hasta la supresión y es imprescindible también para la historia de la Iglesia en Alemania en los siglos XVI a XVIII; A. ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 t., Madrid 1902-25; P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 t., Roma [2]1930-51, que sólo llega hasta 1556, cont. para el generalato de Laínez por M. Scaduto, Roma 1964; H. FOUQUERAY, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, 5 t., París 1910-25, hasta 1645, completada por P. DE LATTRE, *Les Établissements des Jésuites en France*, 4 t., París 1941-56; A. PONCELET, *Histoire de la Comp. de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruselas 1927-28; F. RODRIGUES, *História de la Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I, Oporto 1931; A. KRÖSS, *Geschichte der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, 2 t., Viena 1910-38. Las historias de las provincias de ultramar, cap. 45 y 46.

Obras de consulta y polémica sobre el espíritu de la orden: B. DUHR, *Jesuitenfabeln*, Friburgo [4]1904; L. KOCH, *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934; P. LIPPERT, *Zur Psychologie des Jesuitenordens*, Friburgo [2]1956; G. GUNDLACH, *Zur Soziologie der kath. Indeenwelt und des Jesuitenordens*, Friburgo 1928; H. STOECKIUS, *Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jh.*, 2.ª parte, Munich 1910-11; M. MIR, *Historia interna documentada de la Comp. de J.*, 2 t., Madrid 1913; P.M. BAUMGARTEN, *Ordenszucht und Ordensstrafrecht (der Jesuiten)*, Krumbach 1932; P. VON HOENSBROECH, *Der Jesuitenorden*, 2 t., Leipzig 1926-28, panfleto; estimaciones de la orden procedentes de no jesuitas: PILATUS (= V. NAUMANN), *Der Jesuitismus*, Ratisbona 1905; R. FÜLÖP-MÜLLER, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Lucerna 1929; H. BÖHMER, *Die Jesuiten*, ed. dirigida por K.D. SCHMIDT, Stuttgart [2]1957.

El instrumento más eficaz de la renovación de la Iglesia católica fue la Compañía de Jesús. En la persona y obra de su fundador aparecen claras las ideas fundamentales de la reforma católica, reciben un sello nuevo que se mantendrá durante siglos y logran fecundidad histórica.

El fundador

Íñigo López de Loyola, vástago de una de las diez grandes familias del país vasco, nacido en el castillo familiar (prov. de Guipúzcoa) el año 1491, recibió ya de muchacho la tonsura y un beneficio familiar, pero fue educado caballeresca y cortesanamente, y (probablemente desde 1507) estuvo, en Arévalo, al servicio del tesorero mayor de Castilla Juan Velázquez con quien aprendió no sólo el trato cortesano, sino también los valores morales de la lealtad a la casa real legítima. Siguiendo su impulso aventurero, entró como oficial al servicio del duque de Nájera, y fue gravemente herido en el sitio de Pamplona por los franceses el 20 de mayo de 1521. Mientras la curación de su pierna rota lo sujetó largo tiempo en el lecho de enfermo, leyó la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, traducida al español por Ambrosio Montesa, y una traducción española de la *Leyenda de oro (Flos sanctorum)* de Jacobo de Vorágine. Al comprobar que esta lectura le producía tranquilidad interior, e inquietud los libros de caballería, le vino el deseo de llevar a cabo, en lugar de las hazañas guerreras que se le negaban, «grandes cosas en servicio de Dios», sobre todo «grandes obras exteriores de dicho arte (obras de penitencia), porque los santos los habían practicado para gloria de Dios» [1]. Después de una confesión general en el monasterio de Montserrat, colgó su espada y daga ante la imagen de la Virgen, depuso sus vestidos de caballero y se vistió hábito de peregrino e hizo vela ante el altar. Luego se trasladó a la vecina Manresa, donde, leyendo fervorosamente la *Imitación de Cristo*, pasó por una transformación mística y escribió las primeras partes

---

1 La fuente principal es la «autobiografía» puesta por escrito de González, superior de la casa profesa de Roma, a base de la narración oral del santo en los años 1553 y 1555, se interrumpe después de 1538. El texto original español, italiano desde el cap. 79 con la traducción latina de Coudray MHSI Fontes narr. I, 353-507; se completan por una carta de Laínez de 16 de junio 1547 (ibid., 70-145), apuntes de Polanco y Nadal, y sobre todo por el Memorial de González sobre el año 1555 (ibid., 527-752). Traducción alemana de la «autobiografía» por A. FEDER, Ratisbona 1922, B. SCHNEIDER, *Der Bericht des Pilgers*, Friburgo 1956 Sobre crítica de las fuentes J. SUSTA, *Ignatius von Loyola Selbstbiographie* MIOG 26 (1905) 45-106 El diario espiritual (MHSI Const. I, 86-158) es extremadamente seco sobre todo en las partes posteriores; extracto: A. FEDER, *Aus dem Geistlichen Tagebuch des I. v. L.*, Ratisbona 1922; *I. v. L., Das geistliche Tagebuch*, ed. dirigida por A. HASS y P. KNAUER, Friburgo 1961; P DE LETURIA, *La Conversión de S Ignacio* AHSI 5 (1936) 1-35.

de su libro de los *Ejercicios*. Visiones que tenía al principio se le revelaron como acción diabólica. Después de un período de desesperación durante el cual trató de conquistar la paz espiritual a costa de exageradas obras de penitencia y largas horas de oración, recibió en nuevas visiones, sobre todo en la habida en la capilla de san Pablo junto al río Cardoner, tal claridad sobre la realidad y armonía de los misterios de la fe, que posteriormente, cuando sus compañeros lo abordaban en demanda de decisiones, Ignacio solía referirse a las intuiciones entonces recibidas. El fin de su vida era ahora consagrarse totalmente al servicio de Dios y a la salud de las almas. «En la mística transformación de Manresa, Íñigo, el peregrino y penitente, se convirtió en Ignacio, el hombre de la Iglesia» (H. Rahner). Pero todavía no veía claro el camino que para ello tenía que seguir. Por más de diez años lo estuvo buscando.

Una peregrinación lo llevó, año de 1523, por Roma a Jerusalén pero su plan de establecerse permanentemente en Palestina falló ante la prohibición del custodio de Tierra Santa. A su vuelta, aprendió en Barcelona los rudimentos de latín, y en Alcalá (1526-27) comenzó el estudio de las Artes. Como, apoyado por compañeros de sus mismas ideas, comenzó a practicar la dirección espiritual de mujeres, se hizo sospechoso de alumbrado, fue interrogado por tres veces ante la inquisición o el tribunal episcopal y estuvo en la cárcel durante 42 días. Como los trabacuentas con la autoridad eclesiástica se repitieran al proseguir sus estudios en Salamanca, se trasladó, en 1528, a París [2], donde vivió en el colegio de santa Bárbara. El sustento lo fue mendigando en peregrinaciones hasta Flandes e Inglaterra. Nuevamente se hizo sospechoso, porque daba ejercicios espirituales a compañeros de estudio. Graduado de *magister artium*, el 15 de agosto de 1534, hizo voto en Montmartre, con otros seis compañeros (Laínez, Salmerón, Bobadilla, Francisco Javier, Rodríguez y Fabro) de pobreza y castidad, de peregrinar a Jerusalén y de trabajar por la salud de las almas; en la renovación de los votos el año 1536, se agregaron Lejay, Broët y Codure. Para llevar a cabo la proyectada peregrinación a Jerusalén, los compañeros se encontraron en Venecia el 8 de enero de 1537. Al impedírseles embarcarse, se dedicaron allí y en los contornos al apostolo-

2. R.G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma 1938; G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver* I, Friburgo 1955, 71-261.

lado y al servicio con los hospitales. El 24 de junio de 1537, se ordenó Ignacio de sacerdote. Pasado un año, convinieron en ofrecer sus servicios al papa. Acompañado de Laínez y Fabro, Ignacio se trasladó a Roma en noviembre de 1538. Poco antes de llegar, durante la oración en una capilla junto a La Storta, una promesa de Cristo le infundió ánimo: «Yo os seré propicio»[3]. En Roma estuvieron al principio «las ventanas fuertemente cerradas», y hasta fue de nuevo acusado de herejía. El proceso acabó con absolución y el ambiente se tornó favorable bajo la impresión de la acción apostólica del reducido grupo; entonces, primavera de 1539, se decidió a fundar la nueva orden.

Una súplica dirigida al papa por mediación del cardenal Contarini contenía la *Formula Instituti*, es decir las ideas fundamentales del Instituto. Nuevo era que además de los votos de pobreza y castidad, se emitiría el tercero de obediencia al papa. Vencidos los reparos del cardenal Guidiccioni, personalmente cercano al papa Paulo III, y del cardenal Ghinucci, conservador, fue confirmada la «Compañía de Jesús» a 27 de septiembre de 1540 por la bula *Regimini militantis ecclesiae*[4]. Su fin es «militar para Dios bajo la bandera de la cruz y servir sólo al Señor y al papa, su vicario sobre la tierra» por la predicación, la enseñanza y las obras de caridad. Los miembros hacen los tres votos corrientes, pero además el cuarto de obedecer sin vacilación *(sine ulla tergiversatione aut excusatione)* todo mandato del papa para salud de las almas y dilatación de la fe. El 8 de abril de 1541 fue Ignacio elegido superior *(praepositus)* y el 22 del mismo mes se emitieron en san Pablo los votos solemnes.

La residencia constante del fundador fue en adelante Roma, desde 1544 la casa profesa con la capilla de S. Maria della Strada. La sola tarea de su vida fue la elaboración de las constituciones y la organización de la orden. Punto de partida de las constituciones[5], para cuya redacción, aparte de Laínez, se ayudó de Nadal,

---

3. TH. BAUMANN, *Die Berichte uber die Vision des hl. Ignatius bei La Storta*. AHSI 27 (1958) 181-208. Las fuentes sobre la acusación de 1538: MHSI Fontes narr. I, 500s.

4. Texto en Mirbt, n.º 430 con los documentos; MHSI Const. I, 1-32. El nombre de *compagnia* que antes se interpretó, a la española, militarmente, es referido al italiano *compagno* = compañero, por TH. BAUMANN, *Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom:* RAM 37 (1961) 47-60.

5. Para el origen de las constituciones, cf. Introducción al tomo I de la edición en MHSI, allí también la redacción de 1541.

su más íntimo colaborador, y de su secretario Polanco, es la *Formula Instituti* de 1539. Ignacio estudió a fondo las reglas de las órdenes monásticas y mendicantes y pidió sobre puntos determinados la opinión de sus primeros compañeros; ello condujo a una completa refundición de la primera redacción de 1541, y a introducir por vía de prueba, en 1550, la segunda redacción. Modificadas aún varias veces en lo sucesivo, las constituciones estaban acabadas a la muerte del fundador y fueron puestas en vigor por la congregación general de 1558. Las Constituciones regulan con la mayor diligencia la admisión y estudios de los miembros. Sólo tras un noviciado de dos años se emiten los votos simples; durante su estudio de filosofía y teología que dura por lo menos siete años, y se interrumpe por actividad práctica de maestro y educador, el «escolástico» es desde luego miembro de la Compañía, pero puede ser despedido en cualquier momento. Recibida la ordenación sacerdotal, hace un tercer año de noviciado (tercera probación) y luego, según la aptitud, es admitido a los tres votos no solemnes como «coadjutor espiritual» o, tras nuevos años de prueba, a los cuatro votos solemnes (el cuarto voto de obediencia al papa) como «profeso» en sentido estricto. Los «profesos» forman el verdadero núcleo de la orden y entre ellos se proveen los cargos superiores.

La *constitución* de la orden es estrictamente monárquica. El general *(Praepositus generalis)* es elegido de por vida por la congregación general y prácticamente posee poder ilimitado de gobierno. Él nombra a todos los superiores, que tienen que darle regularmente cuenta. En el gobierno de la orden es ayudado por los asistentes a quienes se confían eventualmente varias provincias. La congregación general que se reúne a la muerte del prepósito se compone del vicario, elegido para el período de transición, los asistentes, los provinciales y de dos representantes elegidos de cada provincia. La congregación es el supremo órgano legislativo. El estricto centralismo sirve al fin de la orden, que es trabajar en cerrazón militar y rigurosa obediencia por la causa de Cristo y de la Iglesia. La obediencia, a los ojos de Ignacio, es la concreción de la entrega a la voluntad de Dios y de la propia abnegación [6].

---

6. P. BLET, *Les fondements de l'obéissance Ignatienne* AHSI 25 (1956) 514 538, B. SCHNEIDER, *Zum historischen Verstandnis des Papstgehorsams-Gelubdes:* AHSI 25 (1956) 488 513, K D. SCHMIDT, *Die Gehorsamsidee des I. v. L.*, Gotinga 1935.

En su testamento sienta la regla: «En todo lo que no sea pecado debo seguir la voluntad del superior, no la mía», porque «Dios mismo habla por boca del superior». Si prosigue: «Debo mirarme como un cadáver, que no tiene voluntad ni sentir», entiende una obediencia ascéticamente condicionada y completa, pero no una «obediencia de cadáver».

Es cuestión discutida si las reglas «para sentir con la Iglesia» tienen sentido antiprotestante o antierasmista [7]. En todo caso, la viva repulsa de Erasmo por Ignacio tiene su más profundo motivo en la crítica erasmiana contra la Iglesia y sus formas de piedad. El nombre de Lutero no aparece más que una vez en las cartas de Ignacio, y se da por cierto que no leyó ninguno de sus libros [8], y no hay siquiera en él un indicio de controversia teológica. Si es cierto que su biógrafo Ribadeneyra traza determinados paralelos entre la vida de Lutero e Ignacio, de ahí no se sigue para nada que el fundador de la Compañía de Jesús se sintiera como «Antilutero», ni fundara su orden como un escuadrón contra el protestantismo. La impugnación de éste fue tomando cada vez más amplio espacio, pues la crisis de la Iglesia pedía combatir en ese frente; pero su fin capital siguió siendo la renovación interior por medio de los ejercicios y el apostolado universal.

La renuncia a hábito propio y al rezo del coro hasta entonces usual en todas las órdenes religiosas, y sobre todo la elección de por vida del general tropezaron con violenta crítica en Paulo IV que, desde el choque con Ignacio en Venecia le era adverso y lo calificó de «tirano». Impuso a la orden las convenientes modificaciones de las constituciones, que, a su muerte, fueron de nuevo suprimidas por Pío IV. El cargo de protector de la orden que, desde 1544 hasta 1564, fue ocupado por el cardenal Rodolfo Pío de Carpi, no fue ya cubierto a la muerte de éste [9]; también en esto tiraba la Compañía por veredas propias. La antigua bienhechora del fundador, Isabel Roser, de Barcelona, le impuso la fundación

7. J. SALAVERRI, *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano sentir con la Iglesia*· EE 31 (1937) 139-171; P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante:* Gr 23 (1942) 137-168; R.G. VILLOSLADA, *S. Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*. EE 16 (1942) 235-264, 399-426, 17 (1943) 75-103.

8. H. WOLTER, *Gestalt und Werk der Reformatoren im Urteil des hl Ignatius von Loyola:* Lortz F I, Baden-Baden 1958, 43 67

9. J. WICKI, *R.P da Carpi, erster und einziger Kardinalprotektor der Gesellschaft Jesu:* «Misc. Hist. Pont » 21 (Roma 1959) 243-267.

de una rama femenina de jesuitas en virtud de una disposición de Paulo III obtenida por aquélla; pero ya un año después (1.º de octubre de 1546) fue anulada con permiso del papa. Ignacio escribió a Isabel, profundamente desilusionado: «He llegado a la intuición, de acuerdo con mi conciencia, no ser compatible con las tareas de esta nuestra Compañía, ocuparse expresamente en la dirección de mujeres que emiten voto de obediencia» [10]. Después de un pleito enojoso y un proceso entablado por el sobrino de Isabel sobre subsidios financieros que Ignacio recibiera de ella, se avino ésta y tomó la vuelta de Barcelona. La resolución del santo estuvo indudablemente influida por las muchas dificultades en que se debatían entonces las órdenes mendicantes por razón de la dirección espiritual de los monasterios de mujeres ligados con ellas. A pesar de todo, el 3 de enero de 1555, admitió a la infanta doña Juana, hija de Carlos V, bajo nombre supuesto, a los llamados votos de los escolásticos y la recibió así, revocablemente, en la Compañía [11].

Al morir Ignacio el 31 de julio de 1556, se encontraba la orden en una grave crisis, originada por la antipatía de Paulo IV contra España y los españoles, que llevaron a la guerra de Carafa. Ya al recibir la noticia de la elección del papa Carafa, le temblaron a Ignacio, según propia confesión todos los huesos del cuerpo. Cuando estalló la guerra se registró la casa profesa en busca de armas; no se halló ninguna. Nueva sospecha surgió cuando algunos padres españoles propusieron celebrar la congregación general fuera de Roma. El vicario general Laínez logró que se celebrara en Roma (agosto-septiembre 1558); a su prudencia y táctica dilatoria se debió que la orden atravesara con vida el difícil período del pontificado de Carafa.

Ignacio se negó de por vida a posar para ser retratado. Base de los retratos posteriores (por ejemplo, el de Coello) es la mascarilla mortuoria tomada por un desconocido. Sin embargo, estamos relativamente bien informados sobre su pergeño exterior. Era de mediana estatura (1,58 m.) y de constitución más bien delicada que robusta. La cabeza con ancha frente y la nariz aguileña

---

10 H. RAHNER, *I. v. L. Briefwechsel mit Frauen*, 332.

11 Instructivo es el memorial de 26 de octubre de 1554 en H. RAHNER, *I. v. L. Briefwechsel mit Frauen*, 62.

estaban dominadas por ojos de penetrante mirada, la expresión del rostro era la expresión alegre del hombre unido con Dios. El flamenco Coster describía así su aspecto exterior a 29 de mayo de 1553: «El anciano caminaba por el jardín apoyado en un bastón. De su rostro irradiaba piedad; es manso, amigable y amable, de suerte que conversa con doctos e indoctos, grandes o pequeños. Ignacio junta en sí clara racionalidad y mística entrega a Cristo, rigor de soldado en la concepción de la obediencia y gran libertad interna en la configuración de la vida interior, mirada infalible de las tareas universales de la Compañía y amorosa comprensión del individuo, la cortesía del hombre de mundo y sana inteligencia que sabe a tierra de labriego vasco. Manteniendo siempre aristocrática reserva, ni siquiera con sus más inmediatos colaboradores trata nunca en pie de igualdad o familiaridad. Acostumbraba meditar larga y cuidadosamente sus resoluciones y consultarlas con Dios en la oración; pero, una vez tomada la decisión, la ejecutaba sin miramiento a nadie y hasta con dureza. En sus *Exercitia spiritualia* se muestra como uno de los grandes maestros de la vida espiritual, como conocedor penetrante de la naturaleza humana y maestro del trato de los hombres» [12].

Su nombre no es original: *exercitia* llamaban los seguidores de la *devotio moderna* sus apuntes espirituales; el año 1500 García Cisneros, abad de Montserrat, publicó un *Exercitatorium spirituale*. Pero por su fondo y estructura, los Ejercicios son indiscutiblemente propiedad de Ignacio, precipitado o poso de su lucha con Dios. El 31 de julio de 1548 recibieron la aprobación papal después de examinados por el cardenal de Burgos, el vicario general de Roma, Archinto, y el Magister S. Palatii, Egidio Foscarari. «Consta desde mucho ha históricamente que, en el libro de los *Ejercicios espirituales* se creó el carácter y pensamiento de Ignacio de Loyola su más clara expresión y que del mundo ideal de este libro salió y sigue aún saliendo su orden religiosa.» «De las dos meditaciones más importantes de este libro: del reino de Cristo y de las dos banderas, podemos resumir en una sola frase el

12. Edición crítica en los MHSI además de la bibl allí citada, P. de Leturia, *La devotio moderna en el Montserrat de S Ignacio* RF 111 (1936) 371-386; M. Batllori, *Montserrat i la Companyia de Jesus* «Miscel lania Anselm Albareda» I, Montserrat 1962, 89-100.

plan fundamental de la vida perfecta: El hombre ha sido creado para luchar contra Satanás, en reverente servicio de la Majestad trina de Dios por imitación del hombre crucificado, Jesús, en la Iglesia militante, y entrar así en la gloria del Padre.» Lo particular en este ideal de perfección y que corresponde a la exigencia del tiempo, radica en su estrecha vinculación a la Iglesia visible: «De la unión de la caridad que rompe todo marco con la inserción apretada al cuerpo de la Iglesia se desencadena aquella enorme fuerza que podemos comprobar históricamente con su obra.» [13] Aunque no faltan rasgos muy personales que han de explicarse por su propio proceso de formación, como la explicación del reino de Cristo por rasgos de un reino terreno, en cuyo servicio se hizo grande Ignacio, el libro de los *Ejercicios* está saturado de ideas fundamentales de la teología tradicional. Si el cuarto día de la segunda semana de los *Ejercicios* pone al hombre ante la alternativa de las dos banderas, la de Cristo y la del diablo, bajo una de las cuales ha de militar, no hace sino seguir las huellas de la teología agustiniana de la historia expresada en las dos ciudades. Las notas mas antiguas del ideal de perfección cristiana que en sus comienzos sólo había visto a la luz refractada de las leyendas medievales (Onofre, Francisco y Domingo), las conoció posteriormente con más exactitud por el estudio de las reglas de las grandes órdenes y las fundió en su nuevo ideal, distinto ciertamente, pero saturado del espíritu de la tradición. La unión de la tradición ascética con la experiencia personal ha hecho de los *Ejercicios espirituales* un «libro decisivo en la historia de la humanidad» (H. Böhmer). «Su capacidad de remodelar al hombre que lo descubre según el espíritu de su autor, hace de la obra de Ignacio algo excepcional» [14].

Propagación

Los dos grandes libros: las *Constituciones* y los *Ejercicios,* irradian la fuerza de la personalidad de Ignacio, y forma la base de la

---

13 H RAHNER, *I v Lovola,* 11s

14 K HOLL, *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola* Ges. Aufsatze zur Kirchengeschichte III, Tubinga 1928, 285 301, la cita p 285

maravillosa propagación de la orden ya en los primeros decenios después de su fundación. Hasta 1550 aproximadamente se destaca aún principalmente el trabajo individual de los miembros en el apostolado y doctrina; a partir de esa fecha se consolida la orden por la fundación creciente de casas (casas profesas, colegios, residencias) y por el acabamiento de la organización. La limitación del número de miembros a 60 se abandonó ya en 1544. Ya en 1539 el padre Araoz había ido a España, había entrado en la orden en París. El mismo año, el padre Fabro, acompañando al diplomático Ortiz, que había hecho antes ejercicios con Ignacio, se trasladó a Alemania y poco después ganaba a Pedro Canisio para la Compañía. Los padres Lejay y Bobadilla marcharon en 1542 a Ratisbona para fortalecer allí el catolicismo. A requerimiento del rey Juan III de Portugal, partió Francisco Javier para las Indias orientales con otros tres compañeros. Laínez y Salmerón tomaron parte como teólogos pontificios en el primer período de sesiones del concilio de Trento. A comienzos de 1548 se encargó a los jesuitas el examen de los candidatos al sacerdocio en Roma. Las solicitudes de obispos y otras altas personalidades pidiendo padres al general se acumulaban de forma que no podían, ni con mucho, ser atendidas. Sin embargo, hubo también resistencias.

En los reinos españoles, de donde procedía la mayor parte de los primeros miembros, ni Carlos V ni su sucesor Felipe II fueron afectos a la compañía [15], y Melchor Cano, de gran predicamento como teólogo y estimado en la corte fue su exasperado enemigo. Un fuerte respaldo halló la orden en Francisco de Borja, duque de Gandía y virrey de Cataluña que, en 1545, admitió a siete jesuitas en Gandía, y, en 1546, entró él mismo en la Compañía. El excesivo fervor ascético que mostraron él y otros miembros españoles puso, sin embargo, temporalmente en peligro la unidad de tendencias de la rama española. La provincia fundada en 1547 fue dividida ya después de siete años en tres provincias (Castilla, Aragón y Andalucía), siquiera por miramiento al orgullo nacional español estuvieran unidas bajo Borja como comisario. En Granada, el arzobispo Guerrero, gran amigo de la Compañía, facilitó

---

15 M. BATLLORI, *Carlos V y la Compañía de Jesús. Cuarto centenario del emperador Carlos V. Estudios carolinos*, Barcelona 1959, 131-148.

la fundación de un colegio, y casi simultáneamente surgieron otros en Zaragoza, Sevilla y Medina del Campo. En Portugal, gracias a Rodrigues que gozaba de alto valimiento con el rey Juan III, logró la Compañía una expansión francamente impetuosa. La primera fundación fue la de Lisboa, año de 1541, en 1542 siguió un colegio en Coimbra, en 1546 fue nombrado Rodrigues primer provincial de Portugal. El número de miembros creció tan rápidamente que la formación interna no podía ir al mismo paso. Como Rodrigues no acababa con los abusos, fue depuesto el año 1552; el nuevo provincial, Mirón, despidió a 130 miembros y sólo mantuvo 105.

En Italia, a la fundación de los colegios de Mesina (1548) y de Palermo (1549), siguió la del colegio romano (1551) que vino a ser el principal foco de estudios de la orden. El año 1556 se habían fundado ya o estaban para fundarse colegios en veinte ciudades de Italia, entre ellas Nápoles, Florencia, Bolonia, Módena, Ferrara, Venecia y Génova. En cambio, la Compañía chocó en Francia con la repulsa del parlamento de París y de la Sorbona. El P. Domènech fue expulsado de París el año 1542 y se trasladó a Lovaina. Aunque en 1552 se erigió una provincia francesa, hasta 1556 no pudo abrirse el primer colegio en Billon, gracias al favor del obispo de Clermont. Tras el éxito de Laínez en su actuación en el coloquio religioso de Poissy (1561), el parlamento de París dio su asentimiento para nuevas residencias, y ahora siguieron, a cortos intervalos, las fundaciones de Tournon, Rodez y París. La fundación de colegios en los Países Bajos fue dilatada porque, a los comienzos, los estados generales negaron a la Compañía los derechos de asociación; hasta 1562 no se fundaron colegios en Bruselas y Tournai.

En las palabras de Nadal: «*Vae nobis, si non iuvemus Germaniam*», se da bien a entender la importancia que daba Ignacio a la crisis alemana. Favorecedores principales de la orden fueron el cardenal Otto de Augsburgo, los duques de Baviera y el rey Fernando I; su alma, Pedro Canisio que, desde 1549, trabajó en la universidad de Ingolstadt como profesor y en el apostolado, dirigió la fundación de los colegios de Viena (1552) y de Ingolstadt (1556) y el mismo año fue nombrado provincial de la provincia altoalemana, de la que se desmembró la bajoalemana. Los colegios de

Munich (1559), de Tréveris (1560) y Dillingen (1563) que se organizó en universidad, tuvieron por fin ser puntos de apoyo del catolicismo en grave peligro en Alemania.

Las fundaciones de colegios que se multiplicaron desde los años 1550, son consecuencia de una ampliación de la actividad de la orden, que sería del mayor alcance. La Compañía sigue siendo orden consagrada al apostolado, pero pasa a ser en medida creciente orden educadora, porque se reconoció como la tarea más urgente la formación de una nueva generación. Los colegios que originariamente estaban destinados a la formación de los miembros de la orden en universidades ya existentes y por tanto necesitaban ingresos y bienes raíces fijos, pasaron a admitir también alumnos externos que no pensaban en ingresar en la Compañía. El colegio de Mesina fue el modelo de este nuevo tipo. Por eso, en las constituciones de 1550, junto a los colegios destinados a la formación de aspirantes a la orden (generalmente en universidades), aparecen otros con enseñanza pública propia. En la redacción definitiva de las constituciones el acento se ha desplazado ya: Los colegios son «más bien para externos», y sirven juntamente para la formación de los estudiantes de la Compañía[16]. Aunque Ignacio reconoció la necesidad de esta transformación, por fautor principal de la nueva idea de los colegios ha de ser tenido Laínez. Sin duda el más agudo pensador teológico de la orden, fomentó durante su generalato (1558-1565) la tendencia a la enseñanza y educación en la orden y obtuvo de Pío IV el derecho de conferir grados académicos. El año 1563 nació junto al colegio romano la primera congregación mariana, que proponía por fin fomentar una selección de los mejores, religiosa y ascéticamente. Aunque Laínez poseía en el fondo un carácter imperativo y a causa de ello fue duramente tratado por Ignacio, gobernó como general con gran suavidad. La orden creció a un ritmo cada vez más acelerado. Al morir su fundador, tenía un millar de miembros en doce provincias; al morir Laínez el 19 de enero de 1565, contaba con 3500 miembros en 18 provincias. Jesuitas trabajaban en todas las partes del imperio portugués (todavía no en el español): desde 1549 había una provincia en la India con

16. L. LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis:* AHSI 29 (1960) 189-245, 30 (1961) 1-89.

sede en Goa, desde 1553 otra en Brasil; el año 1555, Núñez Barreto fue el primer jesuita que pisó China; desde 1562 había una residencia en Macao.

XXXIV. Los comienzos de la reforma católica en Roma en el pontificado de Paulo III

FUENTES: BullRom VI, 173-401; Raynald, Ann. Eccl. XX-1; NBD, I, 1-11 Gotha 1892 - Berlín 1910; actas previas del concilio de Trento: CT IV (1904); G. RIBIER, *Lettres et Mémoires d'Estat sous François I, Henry II et François II*, 2 t., París 1666; *Acta nuntiaturae Gallicae*, I: *Correspondance des Nonces en France Carpi et Ferrero 1535-40*, ed. dirigida por J. LESTOCQUOY, Roma-París 1961, cf. G. ALBERIGO: *Critica storica*, 1 (1962), 66ss; P.G. BARONI, *La nunziatura in Francia di Rodolfo Pio 1535-37*, Bolonia 1962; *Correspondance du Card. de Tournon*, ed. dirigida por M. FRANÇOIS, París 1946; *Nunziature di Venezia*, ed. dirigida por F. GAETA, 2 t., Roma 1958-60, cf. id.: *Annuario dell'Istituto storico ital. per l'età moderna e contemporanea*, 9-10, 1957-58, 5-281.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR, V; C. CAPASSO, *Paolo III*, 2 t., Messina 1924; L. DOREZ, *La cour du Pape Paul III*, 2 t., París 1932; L. CARDAUNS, *Von Nizza bis Crépy*, Roma 1923; W. FRIEDENSBURG, *Kaiser Karl V. und Papst Paul III.*, Leipzig 1932; K. BRANDI, *Kaiser Karl V.*, 2 t., Munich 1937-41; P. RASSOW - F. SCHALK, *Karl V. der Kaiser und seine Zeit*, Colonia 1960 (104-117 la política conciliar del emperador); H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, I, Friburgo [2]1951, 232-434 (con más bibliografía sobre los trabajos de St. Ehses y otros aprovechados ya por Pastor; id., *Eine bisher unbekannte Denkschrift Tommaso Campeggios über die Reform der Romischen Kurie:* LORTZ *F* I, Baden-Baden 1958, 405-417, K. SCHMITH, *Karl V. in europäischer Sicht.* Referencias a otros trabajos: HJ 80 (1961), 270-285; W. GRAMBERG, *Die Hamburger Bronzebüste Pauls III:* Festschrift E. MEYER, Hamburgo 1959, 160-172.

Evangelismo italiano: Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento, ed. dirigida por G. PALADINO, 2 t., Bari 1913; E.M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy:* «Journal of the History of Ideas» 14 (1953), 511-527; Bibliografía sobre Vittoria Colonna en el escrito jubilar: *V. Colonna, Marchesa di Pescara*, Roma 1947, 126-134. El carácter ambivalente del evangelismo ha sido a menudo desconocido bajo la impresión de posteriores apostasías y procesos de la inquisición, por ejemplo por H.W. BEYER, *Die Religion Michelangelos*, Bonn 1926.

Inquisición: G. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jh.*, Paderborn 1912; P. PASCHINI, *Episodi della Inquisizione a Roma nei suoi primi decenni:* «Studi romani» 5 (1957), 281-301.

La propia reforma de los miembros, tal como se llevó a cabo en los grupos reformistas italianos y en las nuevas órdenes religiosas salidas de ellos, y sobre todo en la Compañía de Jesús, sólo podía extenderse al cuerpo de la Iglesia caso que se apoderara antes de la cabeza. La marcha hacia Roma se dio en el pontificado de Paulo III, siquiera no se diera por propia fuerza del movimiento reformador, sino bajo la presión de los progresos al parecer incontenibles de la escisión de la fe que entonces se consolidaba en Alemania como escisión de la Iglesia y comenzaba a propagarse por toda Europa. Paulo III (1534-49) no puede aún considerarse como el primer papa de la reforma católica, sí, empero, como quien le preparó el camino.

De un conclave de dos días (11-13 octubre) salió papa el más antiguo y espiritualmente más importante de los cardenales: el cardenal decano Alessandro Farnese. Hijo aún del Renacimiento y nutrido de su cultura, no sólo debió a su corrupción el capelo cardenalicio (por obra de Alejandro VI en 1493), sino que él mismo le pagó tributo en su vida personal. Los hijos habidos de unión ilegítima antes de la recepción de los órdenes mayores (Pierluigi y Costanza) y los nietos (Alessandro el Joven y Ottavio) vinieron a ser un grave lastre de su pontificado. El encumbramiento de su familia y su admisión entre las dinastías de Italia por el traspaso a Pierluigi de los ducados de Parma y Piacenza, y hasta miras remotas sobre Milán influyeron funestamente las decisiones políticas y hasta las eclesiásticas del papa. Su política de neutralidad entre las dos grandes potencias de Habsburgo y Francia servía a veces no menos a los intereses dinásticos que a los eclesiásticos. A pesar de todo, su pontificado es un nuevo comienzo. Paulo III comprendió que la política oportunista de Clemente VII, que operaba casi exclusivamente con medios diplomáticos, tenía que ser impotente, porque desconocía las fuerzas motoras del tiempo; el pontificado tenía que tender la mano a las fuerzas de renovación, si quería contener el avance de la escisión protestante. A la reforma protestante había que oponer una reforma católica. Reforma y concilio estaban inseparablemente unidas en la conciencia del tiempo,

y vinieron a ser elementos esenciales de su programa de gobierno.

La fundación de la Inquisición romana sirvió más para la defensa que para la construcción positiva. Las puertas por donde penetraban las nuevas doctrinas en Italia eran Milán y Venecia, que, por sus relaciones comerciales, mantenían estrecha unión con Alemania del norte y Suiza; pero también en la Italia central (Módena y Lucca) y en Nápoles se formaban ya comunidades de nueva fe. Escritos de edificación como el librito: *Del beneficio de Cristo*, difundían una piedad que sólo teólogos formados reconocían como no católica. Laicos interesados por temas religiosos se apretaban para oír las lecciones sobre las cartas paulinas y discutían sobre problemas de la justificación, sobre la gracia, la libertad y la predestinación. La mayor poetisa de Italia, Vittoria Colonna, el más grande artista de su tiempo, Michelangelo Buonarroti, habían sido arrastrados por el movimiento del «evangelismo», que tenía muchos valores positivos, pero ocultaba también graves peligros. Desde fines de los años 1530 se multiplicaban los casos en que predicadores procedentes sobre todo de las órdenes mendicantes originaban polémicas y escándalos, pero no se les podía pedir cuentas a tiempo, o no se pedían en absoluto por razón de las interferencias de competencia entre superiores religiosos, obispos e inquisidores locales [1]. De ahí que, por breve de 14 de enero de 1542, levantó el papa para Italia todas las exenciones en materias de la inquisición, y por la bula *Licet ab initio* de 21 de julio 1542, traspasó el cuidado por la pureza de la fe, la investigación y castigo de las faltas o delitos contra ella, aquende y allende de los Alpes, a una comisión de seis cardenales (Carafa, Toledo, Parisio, Guidiccioni, Laurerio, Badia), cuyos poderes se extendían hasta imponer la pena de muerte a «herejes contumaces». El juicio sobre los que estaban dispuestos a retractarse quedaba reservado al papa [2]. Correspondió al espíritu del papa que, durante su pontificado, la praxis de las nuevas autoridades fuera relativamente benigna; pero se hizo más rigurosa al crecer el influjo de Carafa, autor espiritual de la nueva institución, y, por sugestión suya, en

1. Fundamental B. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*. ASR 15 (1892) 71ss; H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum:* RQ 35 (1927) 351-368; P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione Romana da Giulio III a Pio IV*, Padua 1959, 3-29.

2. BullRom VI, 344s.

1551 fue nombrado como comisario general el dominico Michele Ghislieri. En 1543 prohibió de manera general la inquisición romana la importación de los libros protestantes a Italia, siquiera para la ejecución de la prohibición hubiera que apelar a la colaboración del brazo secular. Aleander, nuncio de Venecia, no pudo impedir que entraran de contrabando libros prohibidos. La vigilancia sobre la prensa se encareció también a los nuncios de la corte imperial del rey Fernando I y de Francia. Morone y Tommaso Campeggio redactaron listas de teólogos controversistas alemanes [3], pero su apoyo por parte de Roma fue insuficiente. Sólo posteriormente se apreció suficientemente la importancia de la prensa para la difusión del protestantismo y para la reforma católica (cf. cap. XLII).

Más importante que estas medidas defensivas fue el refuerzo de los elementos reformistas de la curia por el nombramiento de cardenales de estricto espíritu eclesiástico y el fomento de la reforma de las órdenes religiosas. Tampoco en el alto Renacimiento habían faltado nunca en el senado de la Iglesia hombres partidarios fervientes de la reforma: Oliviero Carafa y Francesco Piccolomini, Edigio Canisio y Cayetano mantuvieron enhiesta la gran tradición del siglo XV, pero no pudieron imponerse contra los poderosos nepotes, contra los príncipes de espíritu mundano de las casas dinásticas y contra los cardenales de la corona de las grandes potencias. Sin embargo, sólo un colegio cardenalicio íntimamente renovado podía elegir a un papa reformador. Paulo III comenzó desde luego creando cardenales a dos nepotes aún jóvenes, Alessandro Farnese y Guido Ascanio Sforza, pero de la siguiente creación de cardenales (21-5-1535) salió —junto con el obispo mártir John Fischer— la futura cabeza del partido de reforma en la curia, Gasparo Contarini (1483-1542), que imbuido religiosamente del espíritu del círculo de Giustiniani, vivió como embajador de la república de san Marcos cerca del emperador (1521-25) los comienzos de la escisión protestante y, aunque todavía laico, actuó como controversista. Contarini fue el alma de la reforma católica en Roma y partidario de tender un puente a los luteranos [4]. En

---

3 NBD I-2, 68, 1-6, 293ss.

4 F. DITTRICH, *G. Contarini*, Braunsberg 1885; id., *Regesten und Briefe des Card. G. Contarini*, Braunsberg 1881; *G. Contarinis gegenreformatorische Schriften,*

los años siguientes recibieron la púrpura Carafa, cofundador de los teatinos, el humanista Sadoleto[5], Aleander, familiarizado con los asuntos de Alemania[6], el inglés Pole, altamente estimado por su profunda piedad; luego siguieron Marcello Cervini, que subiría a la cátedra de Pedro como primer papa reformista; Morone, que trabajó en Alemania, el dominico Badía y el benedictino Cortese[7], ambos distinguidos por su piedad y saber. Si se añade que también entre los cardenales salidos de la carrera curial y entre los cardenales de la corona, principalmente entre los españoles, había hombres convencidos de la necesidad de la reforma de la Iglesia, como los canonicistas Guidiccioni[8], Ghinucci y Sfondrato, el español Juan Álvarez de Toledo, no parece exagerado hablar de una renovación del colegio cardenalicio. Sin embargo, los cardenales reformistas no formaban un grupo compacto de tendencia uniforme; de acuerdo todos en el fin, no lo estaban en la elección de los medios.

Contarini y Carafa estaban persuadidos de que eran necesarias profundas y radicales intervenciones en la organización de las oficinas curiales, de las órdenes religiosas y del clero secular: el grupo conservador, compuesto en gran parte de canonistas curiales creía poder llevar a cabo la reforma de la Iglesia no por nuevas leyes, sino por el retorno al «antiguo derecho», es decir, a la observancia de los estatutos canónicos. Enemigos de todo cambio de la situación eran los empleados curiales, organizados en colegios, cuyos ingresos estaban amenazados por las reformas[9]. El grupo tenía un firme respaldo en algunos directores de oficinas curiales, por ejemplo, en el gran penitenciario Pucci. Que Paulo III diera espacio de juego a las tres tendencias dice con la amplitud

---

ed. dirigida por F. HUNERMANN CCath 7 (1923); H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Roma 1953; más bibliografía DHGE XIII, 771-784; LThK² III, 49s; cf. A. CASADEI, *Lettere del Cardinale G. Contarini durante la sua legazione de Bologna* 1542· AstIt (1960) 77-130, 220 285; H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541:* ARG 51 (1960) 36-57; A. STELLA, *La lettera del Card. C. sulla predestinazione:* RSTI 15 (1961) 411-441.

5. S RITTER, *Un Umanista teologo: J. Sadoleto*, Roma 1912.

6. G. MULLER, *Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland*· QFIAB 39 (1959) 222-276; cf. también ibid., 328-342.

7. *Opera*, 2 t., Padua 1774.

8. H. JEDIN, *Concilio e riforma nel pensiero del Card. B. Guidiccioni:* RSTI 2 (1948) 33-60.

9. W. v. HOFMANN, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation*, 2 t., Roma 1914, part. I, 243-329.

de su pensamiento, pero expresa perfectamente cuán limitada era su voluntad de reforma.

La renovación del colegio cardenalicio no dejó de tener consecuencias para la reforma de las *órdenes mendicantes*, en cuyas manos estaban, por lo menos en Italia, la teología, la predicación y la cura de almas urbana. Como protectores de ellas, los cardenales reformistas tenían la posibilidad de favorecer los elementos de reforma en este importante sector. Se descartaron amplios planes de simplificación de la vida religiosa, tal como fueran propuestos desde los grandes concilios de reforma y últimamente por el cardenal Guidiccioni: benedictinos y cistercienses como únicas órdenes monásticas; dominicos y franciscanos, únicas órdenes mendicantes, más una orden de caballería; y también la supresión propuesta por Carafa de las ramas de conventuales de las órdenes mendicantes. Los dominicos hubieron aún de sufrir, al cesar los buenos generales Cayetano y Loaysa, por el frecuente cambio en el gobierno y la debilidad de los generales Butigella y Du Feynier; sus protectores Pucci y Salviati eran indiferentes a la reforma. Sólo el general Romeo, procedente del convento de san Marcos de Florencia (1536-1552), y su sucesor Usodimare (1553-58) la tomaron en sus manos, apoyados por el cardenal protector, Juan Álvarez de Toledo, oriundo de la orden [10]. En la familia religiosa franciscana, cuyas dos ramas estaban separadas desde 1517, todavía hubieron de sufrir en los comienzos los conventuales por la decadencia de la disciplina, aunque seguían produciendo como antes buenos teólogos, por ejemplo, B.G.A. Delfino. Los observantes recibieron en Lunello (1535-41) y Calvi (1541-47) excelentes ministros generales, a los que asistieron como protectores los cardenales Quiñones y Carpi. En el capítulo general de Nápoles (1539), por iniciativa personal del papa, Seripando fue elegido general de la orden de ermitaños de san Agustín, puesto particularmente en mal trance por la apostasía de Lutero, con mandato de restablecer las costumbres y la recta doctrina [11]. Cuando, después de excelente gestión de su cargo, renunció el año 1551, cuidó de que por el nombramiento de Cervini como

---

10. Actas de los capítulos generales de Roma (1539, 1546, 1553) y Salamanca (1551): B.M. REICHERT, *Acta cap. gen O P.* IV, 266-361; WALZ, 257ss.

11. *Analecta Augustiniana* IX (1921) 277: *ut ordo vester quandoque restauretur ac suae integritati pristinoque suae sanctimoniae candori restituatur;* las actas de los capítulos generales de Nápoles (1539), Roma (1543), Recanati (1547): ibid , 271-381, X, 117-166.

protector, se prosiguiera la reforma bajo su sucesor. Audet, general de los carmelitas de 1523 a 1562, hizo el balance de la orden para el cardenal Maffei, nombrado protector: de 30 provincias de la orden, 6 están destruidas (en Norteuropa); las restantes, o están ya reformadas o ganadas para la reforma [12]. En los servitas, los generalatos de Laurerio (1535-42), elevado al cardenalato, y de Bonuccio (1542-53) que descolló en Trento, marcan un giro francamente positivo [13].

Sin perjuicio de la diversidad de constituciones de las órdenes religiosas, estos reformadores perseguían en lo esencial los mismos fines: restablecimiento de la vida común, abolición de la propiedad personal, mayor vigilancia en la admisión y formación de candidatos; y emplean los mismos medios: amplios viajes de visita para ejecutar los decretos de los capítulos generales, nombramiento de provinciales idóneos. Se refuerza la autoridad de los superiores generales, y hasta en las órdenes mendicantes se nota claramente una tendencia al centralismo, como se imponía en la Compañía de Jesús. Cuanto mayores progresos hacía la reforma, menos justificada aparecía la situación aparte de las ramas de observantes. Entre los ermitaños de san Agustín y los carmelitas, las congregaciones de observantes, que se habían hecho casi independientes, fueron puestas de nuevo, tras largas disputas, bajo la autoridad del general. El papa favorecía esta evolución en interés de la reforma, pero no se decidió a acabar con el influjo disolvente de la disciplina religiosa, de las dispensas y privilegios concedidos con harta facilidad por la curia, particularmente por la penitencia, señaladamente el permiso, de que frecuentemente se abusaba, de vivir fuera de la comunidad y aceptar beneficios, con cuya ayuda eludían toda reforma los enemigos de reformarse. Lo mismo que los esfuerzos de reforma por parte de obispos particulares, la reforma pretridentina de las órdenes religiosas chocó con una barrera que sólo podía romperse por la reforma de las autoridades curiales.

Purga Romam, purgatur mundus; este santo y seña dirigido a Adriano VI mantenía aún toda su validez. Intentos de reforma de

---

12. A. Staring, *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des 16. Jh.,* Roma 1959, 427-431.

13. P. Soulier, *Constitutiones antiquae et recentiores Serv. S. Mariae,* Bruselas 1905, (capítulo general de Butri [1548]). Sobre lo que sigue cf. cap. 36 y 38.

las oficinas curiales los hubo desde finales de los concilios de reforma bajo Pío II, Sixto IV, Alejandro VI, y en el concilio V de Letrán, pero ninguno fue llevado a término. Al contrario, el número de empleos venales aumentaba constantemente por motivos fiscales. Para hacerse pagar, se elevaban y multiplicaban las tasas, muchas de las cuales no eran fijas, sino que se determinaban por el datario en libre acuerdo con las partes. Toda reforma mermaría los ingresos de los empleados y del papa.

Paulo III no dejó de hacer en sus comienzos los gestos de reforma que habían venido a ser poco menos que rutinarios. Poco después de su elección nombró una diputación de cardenales para la «reforma de las costumbres». También la diputación ampliada, instituida a 23 de agosto de 1535 se mantuvo en los marcos tradicionales. Sólo el próximo concilio movió al papa, en otoño de 1536, a llamar a Roma a ocho hombres independientes, no ligados a intereses creados, de cuyas deliberaciones salió un dictamen de reforma, el *Consilium de emendanda Ecclesia*, que fue entregado al papa el 9 de marzo de 1537 y explicado por Contarini [14]. Con admirable franqueza señalaba el dictamen como raíz de todos los males la exageración de la teoría papal y la avaricia; pedía un cambio profundo de la praxis de dispensas de la curia, limitación de las exenciones, mayor diligencia en la colación de las órdenes sagradas y una nueva faz, verdaderamente cristiana, de la ciudad de Roma. El memorial no permaneció secreto. Se imprimió primero en Italia y luego en Alemania, y se abusó de él como supuesta confirmación de las acusaciones hechas antes por los enemigos del pontificado [15]. Pero también el conservador Guidiccioni vio en él un ataque injustificado contra la praxis secular de la curia, que debía tolerarse, si bien no negaba del todo la necesidad de una reforma [16]. Sintomático del destino del audaz ensayo fue la lucha que se entabló por los años de 1537-38 en torno a la dataría. Contarini y Carafa no lograron imponerse contra los canonistas Ghinucci y Simonetta; las «com-

---

14. CT XII, 131-145, con las firmas: Contarini, Carafa, Sadoleto, Pole, Ridolfi, Aleander, Giberti, Cortese y Badia; extracto: Mirbt, n.º 427.

15. Por ejemplo, por Lutero (WA 1, 288ss) y J. Sturm, contra quien escribió J. Cocleo su *Aequitati discussio super Consilio delectorum cardinalium* (1538) ed. dirigida por H. WALTER: CCath 17 (1931)

16. CT XII, 226-256; ensayo de una ordenación cronológica de documentos en parte no fechados JEDIN I, 584s.

posiciones» de la dataría que en el dictamen se designan sin tapujos como simonía, hallaron defensores teológicos, y el papa se aterraba de ver mermarse una parte considerable de sus ingresos. A fines de 1537, un observador daba la noticia: «La reforma de la dataría se ha deshecho en humo». Como estos ensayos de reforma se encallaron también en los años siguientes los de reforma de la cancillería, de la cámara, de la penitenciaría y la Rota, principalmente porque los colegios de empleados tuvieron ocasión de defender su supuesto «buen derecho». Se desterraron abusos particulares, pero la acción total no tuvo éxito decisivo, porque el papa sólo con vacilación respaldó a los autores del dictamen.

El abuso más grave en la Iglesia pretridentina era la infracción del deber de residencia por parte de los representantes de la cura ordinaria de almas, obispos y párrocos. La ausencia se fundaba en la idea de que el derecho a los beneficios y a sus ingresos era separable del cumplimiento personal de los oficios ligados a este cumplimiento. Los cardenales poseían obispados que jamás habían visto con sus ojos; en Roma y Venecia vivían permanentemente docenas de obispos que apenas si visitaban nunca sus diócesis, que hacían administrar por medio de vicarios. El descuido de la obligación de residencia parroquial es más difícil de comprobar estadísticamente [17]. También en este punto inició Paulo III la mejora de la situación. El 13 de diciembre invitó a 80 obispos presentes en Roma a que marcharan a sus diócesis. Los obispos se defendieron señalando los múltiples obstáculos que de arriba, de abajo y de fuera se oponían a su acción episcopal [18]: las numerosas exenciones de personas particulares, órdenes religiosas y corporaciones, el escaso influjo en la colación de prebendas, el favor dado a elementos hostiles a la reforma por medio de las apelaciones a los tribunales romanos, las múltiples intervenciones de la autoridad civil en la práctica judicial y administración

---

17. Ejemplar por su método: J. ABSIL, *L'absentéisme du clergé paroissial au diocèse de Liège au XV^e et dans la première moitié du XVI^e siècle*: RHE 57 (1962) 5-44 (descuido del deber de residencia no equivalía a descuidar la cura de almas). Cf. también F.W. OEDIGER, *Niederrheinische Pfarrkirchen um 1500*. AHVNrh 135 (1939) 132s (de 143 párrocos del arcedianado de Xanten, hacia 1500, unos 60 pagaban la tarifa de ausencia). Según PH. HUGHES, *The Reformation in England* I, 103, en el obispado de Lincoln 1518-19, en 1088 parroquias visitadas había 247 párrocos ausentes, el año 1530 en proporción era de 585: 43.

18 CT IV, 481-485.

de los bienes de la Iglesia. Las exigencias de los obispos fueron atendidas, por lo menos parcialmente, por una bula de reforma, concedida a comienzos de 1542, que no entró nunca en vigor.

Convocatorias del concilio

El servicio indiscutiblemente mayor de Paulo III a la reforma católica fue la convocación del concilio de Trento. Convencido de muy atrás de que la táctica dilatoria de su antecesor era equivocada, se propuso desde el comienzo la organización de un concilio universal. El papa se daba cuenta, y se la dio cada vez más, del riesgo que éste suponía para el papado desde la aparición del conciliarismo y frente al antirromanismo ampliamente difundido. Por la larga dilación del concilio no hicieron sino crecer las dificultades. Las promesas de un concilio por parte del papa no fueron en absoluto tomadas en serio por los protestantes, y muchos católicos acabaron también no dándoles valor. Un concilio que había de reunirse de todas las partes de la cristiandad, necesitaba del asentimiento de las potencias, para las que era, a par, un hecho político de primera categoría. Frente a las principales potencias rivales, Habsburgo y Francia, el papa se había decidido a la neutralidad; pero ¿cómo conciliarla con la lucha contra la apostasía protestante? Sólo teniendo en cuenta todas estas circunstancias, cabe entender la política conciliar del papa, cuya sinceridad se ha puesto frecuentemente en duda [19].

En la primavera de 1535, anunciaba el papa por sus nuncios en Alemania (Vergerio), Francia (Carpi), y España (G. Guidiccioni) la próxima convocación de un concilio, y proponía como lugar de reunión primero Mantua, luego Turín, Piacenza y Bolonia. Francia lo rechazó, porque del concilio temía una debilitación de la oposición protestante contra el emperador y, consiguientemente, un acrecentamiento de poder de su principal contrincante; y cedió, cuando el papa, en negociación personal con el emperador

---

19. P. LETURIA, *Paolo III e il Concilio di Trento nelle memorie di Carlo V:* CivCatt 97, II (1946) 12-23; el problema de la política conciliar imperial ha sido de nuevo planteado por G. MÜLLER, *Zur Vorgeschichte des Tridentinums. Karl V. u. das Konzil während des Pontifikates Clemens VII:* ZKG 74 (1963) 83-108.

logró el asentimiento de éste para Mantua, sin abandonar su neutralidad de principio en la guerra próxima. La bula *Ad Dominici gregis curam* de 2 de junio de 1536 convocó el concilio en Mantua y le asignó por tareas la condenación de las herejías, la reforma de la Iglesia y el restablecimiento de la paz entre los príncipes cristianos para repeler el peligro de los turcos.

Tres causas se juntaron para desvanecer la primera convocatoria. La liga de Esmalcalda rechazó estrictamente, a 24 de febrero de 1537, la invitación llevada por el nuncio Peter van der Vorst; Francisco I declaró a Mantua inaceptable para él, por hallarse en territorio del emperador; el duque de Mantua pidió una guardia conciliar de 5000-6000 hombres que sería sostenida por el papa. Ya que, por lo demás, se pasó la fecha señalada de apertura (23-5-1537), Paulo III se vio obligado a permutar a Mantua por Vicenza. Los tres cardenales Campeggio, Simonetta y Aleander nombrados legados se trasladaron allí; pero como no se presentaron los obispos, hubo de aplazarse por segunda vez la apertura. El 21 de mayo de 1539 se aplazó por tiempo indefinido.

Aunque había terminado entretanto la guerra entre Carlos V y Francisco I por el armisticio de Niza, se abandonó provisionalmente el proyecto de concilio, pues las negociaciones de unión con los protestantes alemanes iniciadas por el emperador parecían poner en el dominio de la posible otra solución de la crisis religiosa. Su dramático punto culminante, el coloquio religioso de Ratisbona de 1541, demostró la imposibilidad de tender un puente. La escisión de la Iglesia era ya un hecho que no podía eliminarse ni por la generosa voluntad de inteligencia por parte del legado papal Contarini (cf. cap. XXIII). El fracaso de Ratisbona que coincidía con las amenazadoras noticias sobre la penetración del protestantismo en Italia, determinó al papa, el verano de 1541, a volver de nuevo al proyecto conciliar.

Durante una reunión con el papa en Lucca (septiembre de 1541) propuso el César a *Trento* como lugar del concilio, pues situado en territorio imperial llenaba la exigencia de un concilio «en tierras alemanas». El papa mantuvo por de pronto todavía Mantua (junto con Ferrara y Cambrai), pero aprobó finalmente el acuerdo del nuncio Morone con los estamentos del imperio y, por la bula *Initio nostri huius pontificatus* de 22 de mayo de 1542,

convocó el concilio para el 1.º de noviembre de 1542 en esta ciudad. También esta convocatoria quedó sin resultado, pues ya en verano estalló de nuevo la guerra entre Carlos V y Francisco I. El papa permaneció otra vez neutral, pero Francia rechazó la asistencia al concilio. El César tomó la convocación del concilio como un gesto sin seriedad. Su ministro Granvela, delegado a Trento a principios de enero de 1543, comprobó que, aparte los legados Parisio, Morone y Pole no había allí ningún obispo; en mayo, a despecho y pesar de múltiples invitaciones del papa, sólo había diez. Un encuentro en Busseto junto a Parma (junio de 1543) no trajo avenencia alguna: el papa se negaba a abandonar la neutralidad, y el emperador a entregar Milán a los Farnese, codiciado sobre todo por el nepote Alessandro. Como las cosas no podían seguir en el aire en Trento sin pérdida de la autoridad, el 29 de septiembre de 1543 dispuso el papa la suspensión del concilio.

La tensión entre él y el emperador subió de punto, cuando, en la dieta de Espira (1544), para obtener la ayuda de los estamentos contra Francia, hizo Carlos V considerables concesiones a los protestantes y, para la futura dieta, dio esperanzas de una reforma de la Iglesia sin contar con el papa. En un breve conmonitorio (24-8-1544) protestó éste solemnemente y ofreció de nuevo el concilio. Inesperadamente, vino éste a ser pronto realizable por la paz de Crépy (18-9-1544). La paz no sólo eliminaba el principal obstáculo que se opuso al éxito de la primera convocatoria en Trento, sino que contenía además una cláusula secreta en que Francisco I daba de mano a su oposición contra Trento y se declaraba dispuesto a mandar obispos y legados a un concilio reunido allí (o en Cambrai o Metz). Con ello tenía el César la iniciativa para la solución de la cuestión del concilio. En él maduró el gran plan de quebrantar por la fuerza la oposición político religiosa de la liga de Esmalcalda y obligar luego a los protestantes, hasta entonces reacios, a asistir al concilio, donde se decidiría autoritativamente sobre las diferencias doctrinales existentes y se decretaría una reforma general de la Iglesia. Sin entrar en nuevas negociaciones con las potencias, levantó seguidamente el papa por la bula *Laetare Jerusalem* (30-11-1544) la suspensión del concilio y fijó el domingo *Laetare* (15-3-1545) como fecha de apertura. El

22 de febrero nombró legados a los cardenales Del Monte, Cervini y Pole.

Cuando el 13 de marzo, saludados por el obispo local, cardenal Cristoforo Madruzzo, hicieron éstos su entrada en Trento, no había allí, fuera del comisario conciliar pontificio Sanfelice, ni un solo obispo extranjero. Como el virrey de Nápoles destinó cuatro obispos del reino como representantes de todo el episcopado e invitó a todos los demás a que dieran a éstos poderes de procuradores, prohibió el papa, a 17 de abril de 1545, el nombramiento de representantes sin causa suficiente. Mientras los obispos llegados entretanto a Trento esperaban impacientes la señal de apertura, se llegó a un acuerdo, preparado por una legación de Alessandro Farnese a Worms, entre el papa y el César sobre un procedimiento común contra los protestantes alemanes en combinación con el concilio. El papa se obligaba a procurar un cuerpo de tropas auxiliar y aportar dinero; el emperador, conseguida la victoria, cuidaría de que se acudiera al concilio. La apertura de la guerra tendría que aplazarse hasta el año siguiente, pues el César no estaba aún preparado para dar el golpe. Un nuevo coloquio con los protestantes organizado en Ratisbona, suscitó en Trento nuevas dudas. Descontentos por la dilación, los legados consideraban ya la traslación del concilio a Roma o a Ferrara, sin reflexionar que el cambio de lugar ponía en aventura el gran plan en su totalidad. El emperador rechazó de plano el proyecto de traslación, cuando, a comienzos de octubre, lo sondeó el secretario papal Dandino. Giovio escribía ya desde Trento: «La llave (para la apertura) del concilio ha caído a un profundo pozo, y difícilmente la hallará el arzobispo ciego de Armagh» [20], cuando el papa, pasando por encima de todos los reparos, señaló el tercer domingo de adviento (13-12) para la apertura. En la primera sesión, aparte los legados y Madruzzo, tomaron parte 4 arzobispos, 21 obispos y 5 generales de órdenes religiosas.

---

20. CT x, 216.

XXXV. EL CONCILIO DE TRENTO BAJO PAULO III Y JULIO III

FUENTES: H. JEDIN, *Das Konzil Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte,* Roma 1948. La edición oficial de los *Canones et Decreta,* Paulus Manutius, Roma 1564, se ha reimpreso incontables veces; ampliada con las más importantes declaraciones de la congregación del concilio, ed dirigida por E.L. RICHTER, Leipzig 1853. Reproducción fototípica de un autógrafo de Massarelli con introducción sobre las más antiguas impresiones parciales: ST. KUTTNER, *Decreta septem priorum sessionum Concilii Tridentini sub Paulo III Pont. Max.,* Washington 1945. Como desde fines del siglo XVI las actas fueron inaccesibles, las dos historias del concilio aparecidas en el siglo XVII fueron tratadas hasta el siglo XIX como fuentes: la fuertemente antipapal *Istoria del Concilio Tridentino* de P. SARPI, Londres 1619, ed. crítica por G. GAMBARIN, 3 t., Bari 1935, y la réplica de SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio de Trento,* Roma 1655, la mejor edición de F.A. ZACCARIA, 5 t., Faenza 1792-96; cf. H. JEDIN, *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos,* Roma 1940. Sobre la autoridad de Sarpi: JEDIN II, 441ss. Una colección de las fuentes hechas hasta entonces accesibles la ofreció J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio,* 7 t., Lovaina 1781-87; la primera, deficiente, ed. de las actas A. THEINER, *Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridentini,* 2 t., Agram 1874. Una edición crítica de todas las fuentes asequibles después de la apertura del archivo vaticano fue emprendida por la Görres Gesellschaft: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio,* Friburgo 1901-61, hasta ahora 13 t., en secciones: *Diarios,* ed. dirigida por S. MERKLE, I-III, 1; *Actas* IV y V (1545-47), VIII y IX (1561-63), ed .dirigida por ST. EHSES; VI, 1 (Bologna) y VII, 1 (1551-52), ed. dirigida por TH. FREUDENBERGER; *Cartas X y XI,* ed. dirigida por G. BUSCHBELL, *Tratatos XII,* ed. dirigida por V. SCHWEITZER, XIII, 1, ed. dirigida por V. SCHWEITZER, H. JEDIN, Historia de los orígenes de la colección en JEDIN, *Überblick,* 195-213; P. BRUNNER, *Die Rechtfertigunslehre des Konzils von Trient: Pro veritate. Festschr. Kard. Jaeger und Bischof Stählin,* ed. dirigida por E. SCHLINK - H. VOLK, Kassel 1963, 59-96. *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno Storico Internazionale Trento 2-6 Settembre 1963,* 2 t., Roma 1965, con contribuciones especialm., sobre el origen y ejecución de los decretos tridentinos de reforma. H. JEDIN, *Kirche des Glaubens - Kirche der Gesch.,* II, Friburgo 1966, contiene la mayor parte de los artículos sobre historia del concilio de Trento, citados en el texto por su lugar originario de aparición.

BIBLIOGRAFÍA: P. RICHARD, *Histoire de Concile de Trente,* 2 t., París 1930-31, completado por A. MICHEL, *Les decrets du Concile de Trente,* París 1938; L. CRISTIANI, *L'Église à l'époque du Concile de Trente,* París 1948: cf RSTI 2 (1948), 274-284; G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient,*

2 t., Friburgo 1951, allí I, 11-31 síntesis de la bibliografía aparecida en el año jubilar 1945. Sobre los participantes: G. ALBERIGO, *Cataloghi dei partecipanti al Concilio di Trento editi durante il medesimo:* RSTI 10 (1956), 345-373, 11 (1957), 49-94; H. JEDIN, *Die deutschen Teilnehmer am Konzil von Trient:* ThQ 122 (1941), 238-261, 123 (1942), 21-39; C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento,* Valladolid 1951; A. WALZ, *I domenicani al Concilio di Trento,* Roma 1961; más indicaciones de participantes de órdenes religiosas: JEDIN II, 457. J. DE CASTRO, *Portugal no Concilio de Trento,* 6 t., Lisboa 1944-46; I, ROGGER, *Le nazioni al Concilio di Trento* 1545-52, Roma 1952. - Resumen, no exhaustivo, de la posición de los protestantes: R. STUPPERICH, *Die Reformation und das Tridentinum:* ARG 47 (1956), 20-63; mayor consideración de los factores sociológicos pide A. DUPRONT, *Du Concile de Trente. Reflexions autour d'un IVe Centenaire:* RH 206 (1951), 202ss.

Primer período de sesiones: ACTAS: CT IV y V, cf. los votos hallados posteriormente sobre la justificación en J. OLAZARÁN, *Documentos inéditos Tridentinos sobre la justificación,* Madrid 1957; los diarios de SEVEROLI, Massarelli y de Pratano pro-imperial: CT I y II; la correspondencia: CT X con apéndices CT XI, 3-129. Exposición de conjunto con bibliografía hasta 1956: JEDIN II; nueva bibliografía especial en las notas. Copiosas indicaciones bibliográficas sobre los obispos italianos en G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento 1545-47,* Florencia 1959; H.O. EVENNETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent:* «Studia monastica» 1 (Montserrat 1959), 343-377.

Bolonia: Actas: CT VI, 1; los votos siguen en VI, 2; L. CARCERERI, *Storia esterna del Concilio di Bologna,* Montevarchi 1902; id., *Il Concilio di Trento dalla traslazione a Bologna alla sospensione,* Bolonia 1910; H. JEDIN, *Il significato del periodo bolognese per le decisioni dogmatiche e l'opera di riforma del Concilio di Trento: Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento,* Padua, 1960, 1-16.

Segundo período de sesiones: Actas: CT VII, 1, cf. J. BIRKNER, *Die Akten des Trienter Konzils für die zweite Tagungsperiode unter Papst Julius III.:* QFIAB 29 (1939), 297-311; las cartas del fiscal Vargas, admitidas en la correspondencia CT XI, cuya autenticidad fue puesta en duda, han de tenerse por auténticas después de novísimos hallazgos archivales. H. JEDIN, *Das Konzilstagebuch des Bischofs Julius Pflug von Naumburg 1551-52:* RQ 50 (1955), 22-43; E. BIZER, *Confessio Virttembergica,* Stuttgart 1952. con importante introducción; C.M. ABAD, *Dos Memoriales inéditos para el Concilio de Trento del B. Juan de Ávila:* MCom III (1945), cf. ZAM 11 (1936), 124-139; H. JEDIN, *Die Deutschen am Trienter Konzil 1551-52:* HZ 188 (1959), 1-16; J. BIRKNER, *Kardinal Marcellus Crescentius:* RQ 43 (1935), 267-285; G. ALBERIGO, *Un informatore senese al Conc. di Trento 1551-52:* RSTI 12 (1958), 173-201.

«Ya está la puerta abierta», escribía jubiloso en su diario el general de los agustinos Seripando [1]. Las deliberaciones mismas se pusieron lentamente en marcha y se difirieron por tres motivos: el número de participantes era escaso; todavía no se disponía de un orden del día ni de un programa de claros perfiles; mientras el emperador, que veía el concilio dentro del marco de su gran plan, deseaba, con miras a la posterior participación de los protestantes, que se pospusieran las cuestiones dogmáticas y se diera preferencia a la reforma de la Iglesia, el papa mantenía que debía darse la prioridad a aquéllas.

Gracias a invitaciones constantemente reiteradas del papa a los obispos de la alta Italia y a los residentes en Roma y Venecia, el número de los participantes con derecho a voto subió a comienzos de verano a 66 (17-6), bajó en otoño a unos 50 y alcanzó de nuevo, a comienzos del año 1547, casi los 70 [2]. Junto a los italianos, que formaban en términos redondos las tres cuartas partes, sólo los españoles estaban representados en número notable, y por eminentes obispos (Astorga, Calahorra, Badajoz) y bajo la dirección del cardenal Pacheco, obispo de Jaén, formaban, junto con los obispos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña, un grupo cerrado en cuestiones de relevancia política. Francia estaba representada por tres obispos; Alemania, tras la marcha del obispo auxiliar Helding en enero de 1546, sólo por los procuradores de los obispos de Maguncia y Tréveris.

Sobre el derecho de voto se llegó a un acuerdo en las congregaciones generales de fines de diciembre: tenían derecho a voto todos los obispos, incluso los auxiliares, los superiores generales de las órdenes mendicantes y dos abades como representantes de las congregaciones monásticas. Todo derecho de voto plural quedó excluido. El indulto concedido, a 5 de diciembre de 1545, a los obispos y abades alemanes de hacerse representar por procuradores con derecho a voto, fue restringido por los legados en el sentido de que sólo se les reconoció voto consultivo. Los empleados del concilio, (el auditor Pighino, el promotor Severoli, el *abbreviator*

---

1. CT II, 409.

2. La lista de todos los participantes en el primer período de sesiones: CT v, 1037-1041, comprende 12 arzobispos, 74 obispos, 3 abades, 6 generales de órdenes religiosas y 2 procuradores; con los tres legados y los cardenales Madruzzo y Pacheco 100 en números redondos.

Boncompagni) fueron nombrados por el papa; en lugar de Ludovico Beccadelli, desaparecido de nuevo, subió a secretario conciliar el hasta entonces secretario del legado Cervini, Angelo Massarelli, el 1.° de abril de 1546. El concilio se dio a sí mismo en la Sessio II (7-1-1546) un orden de vida; el orden de precedencia se basaba en las fechas de nombramiento de los obispos. La resolución tomada el 22 de enero de tratar paralelamente dogma y reforma [3], tropezó con la contradicción del papa y por ello no se publicó en la *Sessio* III (4-2), aunque prácticamente fue seguida durante toda la duración del concilio. El derecho de proposición, es decir, de determinar el programa y el eventual orden del día, se lo reservaron y ejercieron los legados como mandatarios del papa. Sin embargo, el 20 de mayo de 1546, declaró expresamente el presidente Del Monte que ello no coartaría la libertad en la manifestación de la opinión [4]. A fin de familiarizar a los padres conciliares con los problemas teológicos puestos a discusión, desde el 20 de febrero de 1546, se intercalaron antes de las sesiones plenarias de los padres con derecho a voto (congregaciones generales), congregaciones de teólogos, en que los teólogos diputados del papa (los jesuitas Laínez y Salmerón) y los consejeros teológicos de los participantes, miembros en su mayoría de las órdenes mendicantes, discutían cuestiones o proposiciones tomadas de las obras de los reformadores y de los escritos simbólicos compuestos por éstos. A las congregaciones de teólogos seguían los debates principales en las congregaciones generales en que emitían su voto cuantos tenían derecho a ello. Los esquemas de decretos eran redactados ora por diputaciones escogidas, ora por los legados, ayudados de prelados o teólogos expertos en la materia. Luego se debatían en las congregaciones generales (a menudo en repetidas lecturas) y se los reelaboraba consiguientemente hasta que quedaba asegurada su aceptación en la sesión solemne. Respecto de las deliberaciones de reforma, a 23 de marzo de 1546, dejó el papa libre en principio tratar de los abusos que afectaban a las autoridades curiales [5], pero se reservó llevar a cabo por poder propio la reforma de estas autoridades que quedó parada antes del con-

3. CT IV, 569-572.
4. CT V, 152.
5. CT X, 427.

cilio. Miedo al conciliarismo movió a los legados a no admitir en sus decretos la fórmula de denominación del concilio *universalem Ecclesiam repraesentans*, reiteradamente pedida por los españoles y por algunos italianos.

Aunque el emperador rogó repetidamente (el 2 de mayo y el 16 de junio) por medio de su segundo embajador Francisco de Toledo (el primero, Diego Hurtado de Mendoza, estaba generalmente ausente) a los legados que se pospusiesen provisionalmente, es decir, hasta el fin de la guerra, las decisiones dogmáticas, el concilio aprobó, de acuerdo con la resolución de 22 de enero, durante los meses de febrero a junio de 1546 decretos de materia dogmática y de reforma. Base de todas las posteriores definiciones de fe vino a ser el decreto de la sesión IV (8-4) sobre las fuentes de la revelación[6]. El canon de la sagrada Escritura comprende también los libros deuterocanónicos. Los libros de ambos Testamentos, cuyo autor es el Dios uno, y las tradiciones apostólicas referentes a la fe y costumbres, en cuanto se han conservado en la Iglesia católica por sucesión no interrumpida, son recibidos con igual (no «semejante») reverencia. La opinión defendida por el obispo de Chioggia y el general de los servitas Bonuccio de que la revelación está contenida materialmente completa en la sagrada Escritura y la tradición es sólo su inteligencia, autoritativamente dada por el magisterio, condujo a una ligera modificación del esquema original del decreto (sustitución de *partim-partim* por *et-et);* pero apenas cabe dudar de que la inmensa mayoría de los padres entendían las tradiciones apostólicas como una corriente de revelación que completaba la Escritura[7]. A la aprobación del decreto sobre la Vulgata precedió un vivo debate sobre la licitud y oportunidad de las traducciones de la Biblia a las lenguas vulgares; el cardenal Madruzzo de Trento las defendió y Pacheco las impugnó. La *vetus et vulgata editio* de la Biblia es declarada «auténti-

---

6. CT v, 91s; el esquema de 22 de marzo: ibid., 31s; bibl.: JEDIN II, 455s, el tratado del general de los carmelitas Audet sobre el canon: ECarm 4 (1950) 337-355.

7. La interpretación del decreto propuesta por J.R. GEISELMANN *(Una Sancta,* 11 [1956] 131-150, también en M. SCHMAUS, *Die mundliche Überlieferung,* Munich 1957, 123-206) fue impugnada por F. LENNERZ. Gr. 40 (1959) 38-43, 624-635; J. BEUMER: «Scholastik» 34 (1959) 249-258; G. RAMBALDI: «Antonianum» 35 (1960) 88-94; cf. también H. HOLSTEIN, *La Tradition d'après le Concile de Trente*· RSR 47 (1959) 367-390; Y. CONGAR, *La tradition et les traditions,* París 1960; R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y tradición,* Herder, Barcelona 1968.

ca», es decir, dogmáticamente sin error y acomodada al uso científico y práctico. Se consideró la corrección del texto de la Vulgata, que se reconoció necesaria, y no fue prohibido el estudio de las lenguas originales. No obstante, el decreto suscitó reparos en Roma, que no plasmaron sin embargo en una modificación del mismo.

En las discusiones sobre el pecado original que siguieron a la sesión IV, Seripando y los teólogos de la escuela agustiniana que lo seguían defendieron la sentencia de que el perdón de la culpa original por el bautismo no impide la permanencia de la concupiscencia, que es en cierto modo pecaminosa: Pacheco intentó definir la inmaculada concepción de María. Ninguna de las dos sentencias se impusieron: en el canon 5 se enseña el perdón del pecado en toda su extensión *(totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet);* la concupiscencia se llamaría a veces pecado en Pablo, porque del pecado procede y a él induce. El concilio declara no ser su intención incluir a la madre de Dios en el decreto sobre el pecado original; deben mantenerse en vigor las constituciones de Sixto IV sobre la disputa entre dominicos y franciscanos sobre la doctrina de la inmaculada Concepción.

Un decreto de reforma sobre la creación de canónigos lectorales en las iglesias catedrales y colegiatas intentó mejorar por esta vía la deficiente formación del clero. Durante el debate sobre la reorganización de la predicación, el obispo de Fiesole, Martelli, impugnó la exención de las órdenes mendicantes y pidió que, aun para la predicación en sus propias iglesias, tuvieran que solicitar licencia del obispo competente. Los mendicantes resistieron con éxito; sin embargo, se reconoció a los obispos el derecho y deber de intervenir contra predicadores que difundieran herejías o produjeran escándalo, sin miramiento alguno a la exención. El obispo está personalmente obligado a la predicación, los párrocos predicarán al pueblo todos los domingos y días de fiesta. Una moción de los padres favorables al emperador de tratar en este contexto el deber de residencia de obispos y párrocos, fue rechazada por la mayoría.

Publicados en la sesión v (17-6) dos decretos de reforma junto con el decreto sobre el pecado original[8], se encontró el concilio ante su tarea más difícil: la definición de la doctrina de la justificación. Los votos de los 34 teólogos conciliares (22-28 de junio) sobre seis cuestiones propuestas (naturaleza de la justificación, fe y obras, gracia y libertad) reflejaban las concepciones de las tres escuelas teológicas representadas en el concilio: dominicos, franciscanos y agustinos. El esquema que sirvió de base al debate general (30 junio-23 julio) distinguía ya tres estados *(status)* de la justificación: la conversión del pecador, el crecimiento de la justificación, su restablecimiento después de la pérdida de la gracia. El primer proyecto presentado el 28 de julio, antes atribuido falsamente al franciscano Andrés de Vega[9], tropezó con tan viva crítica que hubo de ser retirado. Como simultáneamente el comienzo de la guerra de Esmalcalda y el avance del ejército protestante hacia el desfiladero de Ehrenberg sembró el pánico en Trento, consideraron los legados el traslado del concilio a Bolonia, que, por estar situada en los estados de la Iglesia, correspondía a los planes primigenios del papa sobre el lugar del concilio. Aunque en posesión de un poder papal de traslado, perdieron un tiempo precioso por una consulta a Roma, y desaprovecharon la ocasión favorable, pues la situación militar se estabilizó pronto. Hasta el 23 de septiembre, no reanudaron, forzados por la necesidad, las deliberaciones, y propusieron un nuevo esquema, compuesto, a instancias de Cervini, por Seripando[10]. El nuevo esquema completaba los cánones por una doctrina de espíritu positivo. «Aunque todas las universidades del mundo y los luteranos hubie-

---

8. Los decretos de la ses. v: CT v, 238-243; bibl. sobre el decreto del pecado original: JEDIN II, 468, sobre el decreto de la predicación: II, 464, cf. E. FEYAERTS, *De evolutie van het predikatie-recht der Religieuzen:* StC 25 (1950) 117-190, 225-240.

9. CT v, 384-391. La paternidad del obispo de Bitonto, Cornelio Musso, es defendida por A. MOBILIA, *Cornelio Musso e la prima forma del decreto sulla giustificazione,* Nápoles 1960.

10. CT v, 420-427, los anteproyectos de Seripando: ibid., 821-833; Bibl.: JEDIN II, 475, 486ss, cf. J.I. TELLECHEA, *El Articulus de iustificatione de fray Bartolomé de Carranza:* RET 15 (1955) 563-635; entre los trabajos más antiguos, por mí citados l.c son los más importantes los de H. RÜCKERT y E. STAKEMEIER.

ran estado aquí», escribía Lippomani, obispo de Verona, bajo la impresión del debate general sobre este segundo esquema (27 de septiembre-12 de octubre), «no se hubiera podido discutir el tema mejor de lo que se ha hecho»[11]. El partido imperial, que ahora se mantenía rígidamente unido, trató de dilatar la conclusión. Para contrarrestarlo y ganar tiempo para la suspensión del concilio ahora proyectada, intercalaron los legados (15-26 octubre) congregaciones de teólogos sobre dos problemas que salieron a relucir en el curso del debate: la cuestión que quedó abierta desde el coloquio religioso de Ratisbona de 1541 sobre la doble justicia (justificación por la justicia de Cristo y la justicia de la gracia inmanente en el hombre), y sobre la posibilidad de alcanzar certeza acerca del estado de gracia (certeza luterana de la fe y concepción escotista sobre la eficacia de los sacramentos). Ambas cuestiones fueron discutidas en las congregaciones generales de 9 de noviembre a 1.º de diciembre a par del «esquema de noviembre» del decreto[12]. La conclusión fue rechazar, pero no condenar formalmente la doctrina de la doble justicia; respecto de la certeza de la gracia, sólo se atacó la certeza luterana de la fe. El concilio siguió aquí como en otras ocasiones el principio de dejar flotantes diversidades de opinión dentro de la teología católica. Durante todo el mes de diciembre, una comisión *(praelati theologi)* fue limando la forma del decreto cuya última (5.ª) redacción fue aprobada el 11 de enero de 1547 y, dos días más tarde, unánimemente aceptada en la sesión VI[13]. En 16 capítulos doctrinales y 33 cánones el decreto definió la gratuidad de la justificación en todos sus estadios, su naturaleza como santificación y renovación del hombre interior, la necesidad de la preparación, y la significación de la fe en el proceso de la justificación; el crecimiento de la misma, su restablecimiento y posibilidad del mérito, la vida eterna como gracia y galardón.

La larga duración del debate sobre la justificación no se debió solo al tema mismo, sino también a consideraciones políticas. A fines de otoño, el obispo de Fano, cercano a los imperiales, con

---

11. CT X, 675.
12. CT V, 510-518.
13. CT V, 791-799; una interpretación sin duda muy armonizante en H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 105-276.

el fin de acabar con la discrepancia entre la política retardataria del César y la acelerada de los legados, propuso el plan de una suspensión transitoria del concilio. En un acuerdo entre el cardenal Farnese y el primer embajador imperial, Mendoza, de 16 de noviembre se proyectó suspender el concilio por seis meses, acabar el debate sobre justificación, pero no publicar el decreto. Sin embargo, como el emperador se negó a ratificar el acuerdo de Trento, procedieron los legados a la promulgación del decreto.

Cuanto tuvo de unánime la adhesión al decreto sobre la justificación, lo tuvo de división la aceptación del decreto sobre el *deber de residencia* de obispos y párrocos promulgado igualmente en la sesión VI de 13 de enero de 1547. Ya durante un primer debate los días 9 y 10 de junio, habían exigido los españoles no sólo castigar el descuido del deber de residencia, sino también desterrar las causas de ese descuido: la dispensa del deber de residencia concedida con harta facilidad por las autoridades curiales, los obstáculos de la acción episcopal por exenciones papales y también por autoridades civiles, la frecuente exclusión de los obispos en el proceso de instancias judiciales. Invitados por los legados, entregaron los obispos resúmenes de estos *Impedimenta residentiae* [14]. Pero el proyecto de decreto presentado por Del Monte el 29 de diciembre excluía el complejo entero de los impedimentos. Pacheco juzgó: «¡Más vale no hacer reforma que hacerla así!» El esquema mejorado propuesto el 11 de enero de 1547, trabajo de una comisión de canonistas *(praelati canonistae)*, iba más allá que la «pequeña solución» del proyecto presidencial en cuanto invalidaba las dispensas sin plazo del deber de residencia, y obligaba a los beneficiarios de dispensas a plazo a presentarlas a los obispos, que debían entonces cuidar de nombrar vicarios idóneos. Los obispos recibían además el derecho de visitar y corregir, en virtud de poder apostólico, aunque sólo personalmente, a cabildos catedralicios exentos. Sin embargo, estas concesiones no satisfacieron a la oposición episcopal, mientras a los altos empleados curiales (T. Campeggio, Cicada, Pighino, Archinto) les parecieron excesivas. Miembros de ambos grupos restringieron en la sesión su *placet* con tantas condiciones, que la aceptación del decreto pareció dudosa.

---

14. CT XII, 578-597 (6 memoriales conservados completos y 2 sumarios).

Los legados se vieron obligados a plantear de nuevo el problema de la residencia. Un esquema preparado por la comisión de canonistas a 3 de febrero de 1547 [15], contenía ya los rasgos fundamentales de un nuevo derecho de órdenes sagradas y oficios, que trasladaba al obispo competente la responsabilidad de la colación de las órdenes (incluso el examen de las licencias de ordenación expedidas por autoridades curiales) y daba vigencia al principio de la inseparabilidad de oficio y beneficio por el hecho de que se prohibía la acumulación de beneficios y se exigían determinadas cualidades personales para los cargos de obispo y párroco. Como fin de toda la reforma señalaba Del Monte la restauración de la cura de almas *(animabus providere).* Para satisfacer a las exigencias de la oposición, ya a fines de año había el papa mandado a los legados el esquema de una bula de reforma, en que se fortalecía la posición de los obispos, por ejemplo, por la limitación de las exenciones, y por la llamada alternativa en la colación de las prebendas; por el decreto consistorial de 18 de febrero prohibió a los cardenales la posesión de más de un obispado [16]. En la congregación general de 25 de febrero de 1547, tras diligente examen de los votos emitidos en la sesión, pudo expresarse la aceptación del decreto sobre residencia, que privaba de un cuarto de sus ingresos a los obispos de toda categoría — y, por tanto, también a los cardenales — que durante seis meses seguidos descuidaran su deber de residencia, y de otro cuarto, si la ausencia duraba un año. El clima de reforma se había mejorado hasta tal punto que el nuevo esquema de reforma, que entretanto se había ampliado con decisiones contra la unión de beneficios y con el derecho de visita de los obispos, fue aceptado por gran mayoría en la sesión VII de 3 de marzo de 1547 [17].

La preparación de los 30 cánones promulgados en la misma sesión sobre los sacramentos en general y sobre el bautismo y confirmación, había comenzado el 17 de enero, proponiendo para su informe a los teólogos del concilio una colección de 35 proposiciones erróneas tomadas de los escritos protestantes. Los contrastes de

---

15. CT v, 871s.
16. La bula de reforma de 31 de diciembre de 1546: CT IV, 504-512; el decreto con sistorial de 18 de febrero 1547: CT v, 981s.
17. CT v, 984ss.

escuela existentes acerca de la causalidad de los sacramentos y cierta incertidumbre acerca de la naturaleza del carácter sacramental afectaron a la total unanimidad sobre la naturaleza y número siete de los sacramentos. En el debate general (8-21 febrero) se decidió el concilio a limitar estrictamente su definición a la condenación de la doctrina protestante y no, como había propuesto Archinto, obispo de Saluzzo, a componer un decreto de doctrina positiva, a estilo del *Decretum pro Armenis* (1439), pero tampoco, como pedían algunos obispos españoles, a condenar nominalmente las personas de los reformadores con sus libros. La última decisión correspondía al principio sentado al comienzo del concilio por el cardenal Farnese, de condenar las doctrinas, no las personas. El 25 de febrero encareció de nuevo este principio y añadió la razón de que, en caso contrario, los reformadores debieran ser citados y oídos ante el concilio [18]. Los cánones aceptados en la sesión VII afirmaban el número siete de los sacramentos y su institución por Cristo. Su naturaleza de signos eficaces la describió el concilio con ayuda de la terminología escolástica, que no se introdujo hasta el fin del debate el 1.º de marzo: *gratiam non ponentibus obicem confere* o *ex opere operato conferre*. Sólo negativamente se describe la importancia de la fe: Los sacramentos no han sido instituidos sólo para fortalecer la fe y no obran sólo por la fe en la palabra de la promesa. Se condena el anabaptismo, y se designa al obispo como ministro ordinario de la confirmación.

Traslado a Bolonia

Se había apenas comenzado a tratar en el pleno la doctrina sobre la eucaristía, que había sido discutida durante el mes de febrero por los teólogos conciliares, cuando varios casos de tifus exantemático, traído probablemente a Trento por las tropas alemanas, dieron ocasión a la resolución tomada en la sesión VIII del 11 de marzo por 39 votos contra 14 (más cinco inciertos) de trasladar el concilio a Bolonia. La epidemia no era fingida, como afirmaron los enemigos del traslado; el informe dado sobre ella por el

18. CT x, 291, 826s.

médico conciliar Fracastoro, es científicamente intachable[19]. Pero es igualmente cierto que los legados y la mayoría italiana del concilio trabajaban desde hacía tiempo por el traslado y sabían muy bien que con él satisfacían un deseo del papa. Un mandato directo a los legados no puede demostrarse. La mayoría imperial consideró el decreto de traslado como inobligatorio y permaneció en Trento. La tensión de atrás existente vino a ser escisión en el momento precisamente en que parecía incumbir al concilio la función de restablecer la unidad de la Iglesia.

Desde fines de año 1546-47 se anunciaba, en efecto, la victoria del César sobre la liga de Esmalcalda. El ejército de ésta hubo de evacuar Alemania del sur; varias ciudades imperiales, el duque de Württemberg y el conde del Palatinado se rindieron al emperador. Pero en lugar de negociar ahora con los jefes no vencidos aún de la liga: el príncipe elector Juan Federico de Sajonia y el landgrave Felipe de Hesse, y su favorecedor latente, Francia, como deseaba Paulo III, Carlos V aspiraba a la victoria total, que logró el 24 de abril junto a Mühlberg. Por breve de 22 de enero había denunciado el papa la alianza con el emperador y retirado sus tropas auxiliares: el fin de la guerra era para él la sumisión de los protestantes, no la restauración del poder de Carlos V en el imperio y el afianzamiento de su monarquía universal, en cuya dependencia temía, no sin razón, caer, dado el predominio español en Italia. Exasperado por este giro de la política papal, el César abrumó de improperios al nuncio Verallo[20]; el traslado a Bolonia desbarataba completamente su gran plan y destruía la armonía o inteligencia trabajosamente lograda dos años antes entre las dos cabezas de la cristiandad, en que el plan se fundaba. Exigió del papa que anulara el traslado del concilio; el papa se negó, alegando que sólo el concilio debía decidir sobre ello. Pero el concilio reunido en Bolonia puso por condición a todo trato sobre la vuelta a Trento que quienes se habían quedado allí acataran el decreto de el traslado y acudieran al nuevo lugar del concilio. La relación personal de Paulo III con el César se había deteriorado irremediable-

---

19. CT V, 1014s; sobre el autor F. PELLEGRINI, *G. Fracastoro*, Verona 1948; H. JEDIN, *Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung: Der Konzilsarzt Fracastoro:* TThZ 64 (1955) 11-24.

20. Informe de Verallo de 7 de febrero de 1547: NBD I, 9, 462-469.

mente, cuando, el 10 de septiembre de 1547, Pierluigi Farnese fue asesinado en Piacenza por instigación del gobernador imperial de Milán, Ferrante Gonzaga, y la ciudad fue ocupada por las tropas imperiales. Sin embargo, ambas partes siguieron esforzándose por evitar una ruptura completa. El papa dejó deliberar al concilio boloñés, pero no que publicara ningún decreto; el emperador dio una ordenación provisional eclesiástica en el imperio, sin colaboración directa del papa, pero sí con su tácita anuencia (cf. cap. 24).

En la sesión IX de 21 de abril de 1547 se constituyó el concilio de Bolonia, y, durante el mes de mayo, se prosiguió el debate sobre la eucaristía comenzado en Trento. Sin embargo, los 8 cánones sobre la presencia real [21] no fueron publicados en la sesión X (2-6) por la razón susodicha. La misma suerte corrieron los cánones sobre el sacramento de la penitencia discutidos en junio [22] y los cánones sobre la santa unción, orden y matrimonio que durante los meses julio, agosto y septiembre ocuparon a las congregaciones generales y a la comisión de teólogos *(praelati theologi)*, entonces fuertemente destacada [23]. Los teólogos conciliares, cuyo número subió temporalmente a 80 y nunca bajó de 50, se ocuparon en junio y julio de la doctrina sobre el purgatorio y las indulgencias, y en agosto sobre la doctrina del sacrificio de la misa. La diputación formada el 6 de junio presentó como programa de las deliberaciones de reforma los abusos en la administración de los sacramentos, sobre los cuales — tras preparación de la comisión de canonistas — discutió el pleno en otoño e invierno (26-9-1547 a 30-1-1548) [24]. Para hacer una lista de abusos en la celebración de la misa, en las indulgencias y en las órdenes se formó una nueva diputación [25], a la que en 10 de diciembre, se añadieron sendas diputaciones para relacionar los abusos de las autoridades civiles y otros no tratados hasta entonces [26].

---

21. CT VI, 166s.
22. CT VI, 196, 218s.
23. V. HEYNCK, *Contritio vera. Zur Kontroverse uber den Begriff der contritio vera auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzil:* FStud 33 (1951) 137-179; P. FRANSEN, *Ehescheidung im Falle von Ehebruch. Der fundamental-theologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen von 1547:* «Scholastik» 27 (1952) 526-556; id., *Réflexions sur l'Anathème au Concile de Trente* (Bolonia 10-24 septiembre 1547): EThL 29 (1953) 657-672.
24. TH. FREUDENBERGER, *Der Kampf um die radikale Abschaffung der Stolgebühren wahrend der Bologneser Periode des Trienter Konzils:* MThZ 1 (1950) 40-53.
25. CT VI, 611.
26. CT VI, 630.

Sin embargo, sus trabajos no llegaron a concluir. Aunque en su período boloñés de sesiones no aprobó el concilio ningún decreto de reforma, vino a ser importante para casi todos los decretos conciliares posteriores, pues sus temas fueron por vez primera discutidos a fondo. El punto de vista que ya se vio claro en Trento de que la mejora de la cura de almas era la intención central del concilio, fue de nuevo encarecido; una vez más se afirmó la necesidad de fortalecer la posición de los obispos, y se previó la organización de sínodos provinciales y diocesanos y la redacción de un catecismo y de una orden del día.

Una vez que fracasó el último intento del emperador de decidir al papa a que volviera el concilio a Trento —para lo que mandó al cardenal Madruzzo a Roma— hizo interponer solemne protesta contra el traslado, el 15 de enero de 1548, en Bolonia, y el 23 del mismo mes en Roma. En los círculos imperiales se consideraba ya la posibilidad de continuar el concilio con la minoría que había permanecido en Trento [27]. A fin de conjurar la amenaza de cisma, ordenó el papa a 1.º de febrero la suspensión de las deliberaciones de Bolonia e invitó al concilio a defender la legalidad del traslado ante un tribunal formado en Roma; también la minoría de Trento fue invitada a mandar una diputación a Roma [28]. La invitación fue rechazada. Los diputados boloñeses fueron oídos procesalmente el verano de 1548, pero no se dio decisión.

Entretanto, el emperador había comenzado a arreglar la situación religiosa de Alemania sin el concilio por medio del *Interim* de Augsburgo y la «reforma» simultáneamente publicada para los estamentos católicos (cf. cap XXIV), que no fue autorizada por el papa, pero cuya ejecución fue indirectamente favorecida por él al mandar a Alemania dos nuncios de reforma, Pighino y Lippomani, con amplias facultades para la reconciliación de protestantes. El *Interim* fracasó ante la resistencia de los protestantes, y la «reforma» de Augsburgo condujo desde luego a una serie de sínodos provinciales y diocesanos, pero no pudo producir una honda renovación eclesiástica, pues las fuerzas de regeneración eran aún de-

27. H. JEDIN, *Der kaiserliche Protest gegen die Translation des Konzils von Trient nach Bologna:* HJ 71 (1952) 184-196; F. DE P. SOLA, *Manuscritos Tridentinos en el Archivo de Protocolos de Barcelona:* «Estudios históricos y documentos de los Archivos de Protocolos» 3 (Barcelona 1955).

28. CT VI, 739ss.

masiado débiles. En este momento, la muerte de Paulo III a 10 de noviembre de 1549, abrió de nuevo la perspectiva de reanimar el concilio de Trento y volver, por tanto, al «gran plan».

Segundo período de sesiones

Aunque el nuevo papa Julio III, como presidente del concilio, había tenido parte en el traslado, concedió al emperador la vuelta del concilio a Trento, a condición de que los estamentos protestantes, de acuerdo con el decreto de la dieta de 30 de junio de 1548, se sometieran al mismo. La condición no se cumplió, porque su sumisión prometida bajo la presión de la derrota militar estaba ligada a dos premisas: que el concilio no estuviera bajo la dirección del papa y que los decretos dogmáticos promulgados durante el primer período de sesiones fueran de nuevo discutidos tomando por base el principio protestante de la Escritura. El emperador y el papa mismo, mal informado al comienzo sobre este estado de cosas, obraron como si existiera una sumisión incondicional. La bula *Cum ad tollenda* de 14 de noviembre de 1550, que convocaba de nuevo el concilio en Trento, mantenía el punto de vista hasta entonces aceptado por la curia, de que el traslado había sido de derecho, pero al hablar de una vuelta *(reductio)*, satisfacía también al emperador al designar las nuevas sesiones en Trento como continuación *(continuatio)* de las anteriores. Francia, que había reconocido el traslado, se abstuvo de enviar representantes.

El legado Marcello Crescenzio, al que asistían como copresidentes los nuncios de reforma Pighino y Lippomani que habían trabajado en Alemania, abrió la sesión en la fecha prevista de 1.° de marzo de 1551; pero las deliberaciones no comenzaron hasta septiembre. La composición se distinguía de la anterior porque la minoría imperial, que se había quedado en Trento después del traslado, se vio reforzada en el curso del otoño e invierno por 13 obispos de Alemania y Suiza, entre ellos los tres príncipes electores eclesiásticos [29], y quedó así roto el anterior predominio de

29. Más datos sobre los participantes alemanes: SCHREIBER, II, 1-265, 295ss; H. RIES, *Vorboten und Gefolge des Kurfürsten Johann V. von Trier auf seinem Zug zum Konzil von Trient im Sommer* 1551: TThZ 60 (1951) 281-289. Una lista de las actas y libros

los italianos. Entre los teólogos conciliares se sentaban, junto a los grandes españoles (D. Soto, M. Cano, A de Castro), los representantes de la universidad de Lovaina (R. Tapper, Hessels y Ravesteyn) y los teólogos alemanes Johann Gropper, Eberhard Billick y Ambrosio Pelargo. Sobre todo aparecieron por primera y única vez enviados de los estamentos alemanes: Brandenburgo, Württemberg, Estrasburgo, electorado de Sajonia, entre ellos el historiador Juan Sleidan.

Los diez artículos sobre la *eucaristía* propuestos el 2 de septiembre, se enlazaban con los artículos tridentinos de 3 de febrero de 1547, no con los cánones aprobados en Bolonia; pero, gracias a los trabajos preliminares llevados a cabo en Bolonia y al completo consenso precisamente en este artículo de fe, bastó un debate relativamente breve (congregaciones de teólogos de 8-16. 9; congregaciones generales de 21 septiembre-10 noviembre) para que el decreto sobre la eucaristía estuviera maduro para la publicación y fuera aceptado en la sesión XIII de 11 de octubre de 1551 [30]. El decreto definió la presencia real y el concepto de transubstanciación como muy propio *(aptissime)* para designar el cambio de naturaleza del pan y el vino, y condenó la doctrina de que Cristo sólo esté presente en el momento de la recepción; quedó aplazada la decisión sobre la comunión bajo las dos especies.

Tampoco los 12 artículos sobre el sacramento de la *penitencia* y los 4 sobre la santa unción, sobre los que se debatió en las congregaciones de teólogos del 20-30 de octubre y en las congregaciones generales del 6-15 de noviembre, eran idénticos a los cánones de Bolonia. Contra la doctrina luterana de que la penitencia consiste en el recuerdo del bautismo y es esencialmente espíritu de penitencia, el concilio definió la penitencia como sacramento, que consta de tres partes: dolor (contrición), confesión y satisfacción. La confesión de todos los pecados cometidos después del bautismo está mandada *iure divino*, la absolución sacerdotal es un acto judicial. La unción no es mero rito, que se naturalizó para alivio de los enfermos, sino un sacramento instituido

---

que llevó consigo al concilio el arzobispo de Maguncia Heusenstamm, ed. por A. BRÜCK: AMrhKG 5 (1953) 301-310; H. JEDIN, *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas:* HJ 77 (1958) 229-253.

30. CT VII, 111-229.

por Cristo y promulgado por el apóstol Santiago. Como los cánones sobre la eucaristía, así también los de la penitencia fueron completados, siquiera a última hora, por una «doctrina».

Las deliberaciones sobre reforma no corrieron tan satisfactoriamente. El decreto de reforma de la sesión XIII regulaba la marcha de las instancias en los procesos penales, el de la sesión XIV mejoraba el derecho de órdenes y oficios (c. 12s el derecho de patronato). Españoles y alemanes estaban de acuerdo en que la reforma sólo podía tratarse con mano zurda. Cuando el obispo de Verdún se quejó de que no se hubieran abolido enteramente las encomiendas de monasterios, le reprendió Crescenzio tan ásperamente que al arzobispo de Colonia se le escapó la pregunta: «¿Es esto aún un concilio libre?» [31].

Mientras en diciembre y enero se debatió sobre el sacrificio de la misa y el sacramento del orden, no daban un paso las negociaciones con los enviados protestantes que se llevaban por medio de los embajadores conde de Montfort y Francisco de Toledo. Los enviados de Württemberg y de Sajonia electoral fueron recibidos, el 24 de enero de 1552, en la congregación general y, al día siguiente, en la sesión XV, recibieron el salvoconducto mejorado que solicitaron. Pero no pudo llegarse a una discusión teológica, porque los protestantes mantenían sus anteriores premisas para el reconocimiento del concilio. «Para ambos partidos eclesiásticos», juzga Bizer [32], «se trata de una clara cuestión de principio; ceder en ella hubiera significado traicionarse a sí mismo.» Simultáneamente llegaron noticias alarmantes sobre armamentos de guerra del príncipe elector Mauricio de Sajonia, aliado de Francia, lo que obligó a partir de Trento a los arzobispos alemanes. El legado Crescenzio yacía en cama gravemente enfermo. La suspensión del concilio pareció inevitable. Pero el emperador, a quien sus embajadores conciliares pidieron instrucción, se resistía hasta el extremo a confesar el fracaso definitivo de su gran plan y mandó que se resistiera a la suspensión [33]. Cuando estalló la rebelión de los príncipes que obligó al emperador a huir a uña de caballo de Innsbruck, la suspensión no

31. CT XI, 710, 713.
32. BIZER, *Confessio Virttembergica* 40.
33. La instrucción para el fiscal Vargas y la respuesta del emperador de 17 de febrero: CT XI, 994-1003.

era ya eludible: en la sesión XVI, de 28 de abril de 1552, se determinó el aplazamiento hasta fecha indefinida. Resignado, escribía un español después de la disolución: «La suspensión ha puesto de manifiesto la inutilidad del concilio. Ni se han desterrado las herejías nacidas en Alemania y en otras partes, ni se ha reformado la Iglesia, ni se ha restablecido la paz entre los príncipes cristianos» [34]. La desilusión cerraba los ojos a lo realmente llevado a cabo, pero era indiscutible que el concilio quedaba como un torso. Sus decretos dogmáticos abarcaban sólo una parte de las doctrinas controvertidas, los decretos de reforma desterraban algunos abusos, pero no los más graves y carecían aún, por faltarles la confirmación papal, de fuerza obligatoria.

XXXVI. SE ABRE PASO LA REFORMA CATÓLICA (1551-59)

FUENTES: BullRom VI, 401-566; RAYNALD, *Ann. eccl.*, XXI-2; las actas de reforma de Julio III y Paulo IV: CT XIII-1; NBD, I, 12 (1901), ed. dirigida por G. KUPKE; 13 (1959), ed. dirigida por H. LUTZ; R. ANCEL, *Nontiatures de France*, I, París 1909-11, que abarca los años 1554-57. Para la restauración católica en Inglaterra: *Calendar of Letters, Despaches and State papers Relating to the Negociations between England and Spain. Philip and Mary 1554-58*, ed. dirigida por R. TYLER, Londres 1954; las actas de los concilios provinciales de Canterbury: MANSI XXXV, 475-504. W. SHARP - L.E. WHATMORE, *Archdeacon Harpsfield's Visitations 1557*, Londres 1950-51; J. TELLECHEA IDIGORAS, *Pole y Paulo IV:* AHPont 4 (1966), 105-154.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR, VI; SEPPELT, ²IV, 58-90; H. LUTZ, *Christianitas afflicta*, Gotinga 1963. Sobre Marcelo II. (Aparte la bibliografía de P. Polidori aún importante [Roma 1744]): A. MERCATI, *Prescrizioni pel culto divino nella diocesi di Reggio-Emilia del vescovo Card. M. Cervini*, Reggio-Emilia 1933. Sobre Paulo IV.: G.M. MONTI, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Benevento 1925; id., *Studi sulla Riforma cattolica e sul papato nei secoli XVI e XVII*, Trani 1941; I. TORRIANI, *Una tragedia nel Cinquecento romano: Paolo IV e i suoi nepoti*, Roma 1951. Restauración inglesa: PH. HUGHES, *Reformation in England*, II, Londres 1954, 184-330; W. SCHENK, *Reginald Pole*, Londres 1950. Varía: H. JEDIN, *Kirchenreform und Konzilsgedanke, 1550-59:* HJ 54 (1934), 401-431; id., *Analekten zur Reformtätigkeit der Reformpäpste Julius'III. und Paulus IV.:* RQ 42 (1934), 305-332, 43 (1935), 87-156; id., *Card. Giovanni Ricci:* «Miscellanea P. Pas-

34. H. JEDIN, *Ein Spanischer Epilog zur zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient:* Gr 31 (1950) 100-113.

chıni» II (Roma 1949), 269-358; L. SERRANO, *Anotación al tema: El papa Paulo IV y España:* «Hispania» 3 (1943), 293-325. Bibl. Sobre Polonia: B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen* (= KLK 18), Munster 1960, 72-78; M. FRANÇOIS, *Le Card. François Tournon,* París 1951 (= Bibliothèques des écoles françaises d'Athenes et de Rome, t. 173).

En la década que va de 1549 a 1559 se abre paso en Roma la reforma católica: el año 1555 suben a la cátedra de Pedro, en corto intervalo, dos representantes de ella.

Julio III, buen canonista que ascendió en la carrera curial como sobrino del cardenal Antonio del Monte, hombre influyente en los pontificados de León X y Clemente VII, fue elegido papa tras un largo conclave (29-11-1549 a 7-2-1550) a base de un acuerdo entre los cardenales de Guisa y Alessandro Farnese; a Pole, partidario de la reforma y uno de los candidatos del emperador, le faltó sólo un voto para la mayoría de dos tercios. Aunque el nuevo papa no era adicto al emperador, hubo de hacer, forzado por la necesidad, política imperial por la vuelta del concilio a Trento. Al lado del emperador lo empujaba también la guerra contra Ottavio Farnese, que se negaba a entregar a la Iglesia los ducados de Parma y Piacenza y hallaba apoyo en Francia. Ya que ambas empresas fracasaron, Julio III se declaró oficialmente neutral en la guerra de Siena, que estalló en el verano de 1552 después de expulsada la guarnición española; sin embargo, los dos legados de paz, enviados uno, Dandino, al emperador, y otro, Capodiferro, a Enrique II no tuvieron éxito alguno. Los sieneses, apoyados por Francia, perdieron su libertad en Cosme I de Florencia: la dominación española en Italia quedaba definitivamente afirmada. El papa se avino a ella, aconsejado por el francófilo Dandino y por Ricci, más inclinado a la parte imperial, que tomó sobre sí la casi imposible tarea de ordenar la hacienda papal, destrozada por la política de nepotismo de Paulo III. Las finanzas acabaron de hundirse por la costosa guerra de Parma y por los armamentos que hizo necesarios la guerra de Siena para defensa de los estados de la Iglesia. Sin embargo, el papa instaló una magnífica villa ante Porta del Popolo, a cuya organización se entregó con gran fervor.

El más importante acontecimiento de su pontificado, la *restauración católica de Inglaterra,* le vino llovido del cielo sin mover él un dedo. El 19 de julio de 1553 fue proclamada María, hija de

Catalina de Aragón, reina de Inglaterra. Resuelta desde el principio a reducir el país a la obediencia romana, procedió con cautela en la cuestión religiosa, aconsejada por su primo Carlos V, ante las fuertes resistencias que hubo de superar aun después de su ascensión al trono. Las leyes de religión de Eduardo VI fueron revocadas, se restableció el culto católico, el 1.º de abril de 1554, el obispo Gardiner, nombrado lord canciller, consagró a seis nuevos obispos (en lugar de los depuestos) y la reina solicitó su confirmación por el papa. Pero el cardenal Pole, nombrado legado papal, no pudo pisar el suelo de Inglaterra hasta fines de noviembre, cuando el matrimonio, agenciado por el emperador, de su hijo Felipe con María, era ya cosa hecha. El 30 de noviembre de 1554, ante el parlamento y en presencia de la reina, dio el legado la solemne absolución del cisma. Se prescindió de la devolución de los bienes enajenados de la Iglesia y a 24 de diciembre se confirmó la propiedad a sus actuales poseedores. El sínodo provincial de Canterbury, dirigido por Pole, (4-11-1555 a 10-2-1556) tuvo por objeto iniciar la nueva organización de la Iglesia en Inglaterra y correspondía a la reforma católica: obligación de residencia y predicación por parte de los obispos, formación de grupos de predicantes, que sucederían a las órdenes mendicantes, finalmente el decreto sobre erección de seminarios de jóvenes, que vino a ser el modelo inmediato del decreto tridentino sobre seminarios. La obra de reconstrucción adolecía de que la mitad de los obispos en funciones estaba comprometido en el cisma, no se disponía de suficientes sacerdotes y, sobre todo, de que, después de veinte años de cisma, una gran parte de los fieles se había apartado del papa y de la piedad católica. Las actas de visita de las diócesis de Lincoln y Canterbury dan a entender cuán a fondo se había desterrado la tradición católica: ya en el año 1557, las 60 iglesias del arzobispado de Canterbury no tenían un crucifijo en el altar mayor [1]. Los procesos contra cismáticos y protestantes, dirigidos generalmente por jueces seculares, suscitaron con frecuencia el descontento del pueblo, pues una parte de los jueces eclesiásticos ofrecían ancho flanco de ataque por su colaboración con el sistema anterior. Entre los 273 ejecutados se hallaban también muy probablemente muchos anabaptistas que fueron per-

1 W. Sharp - L E Whatmore, l c

seguidos en la Iglesia anglicana lo mismo que en la católica. La fuga de predicadores de tendencia protestante al continente — fuga favorecida por la reina — preparó la caída de la restauración.

La más urgente tarea, aún sin acabar, del papado era la *reforma de la curia romana*. En otoño de 1550 llamó el papa a Roma a tres resueltos partidarios de la reforma: Cervini, Pole y Morone, y con ellos — posteriormente también con otros cardenales — amplió la diputación de reforma, formada poco después de la elección; pero no llevó a cabo — como tampoco lo hiciera Paulo III — su propósito de adelantarse al concilio próximo por una reforma papal de la curia. Tras la suspensión del concilio surgió el plan de encomendar la reforma a una convención internacional de obispos que se reuniría en Roma; pero se abandonó ante la resistencia de lado imperial[2]. Sin embargo, durante el invierno de 1552-1553 activaron Cervini y Maffei la reforma del conclave, del consistorio, de la signatura y de la penitenciaría, teniendo a la vista dictámenes antiguos y recientes, con tal fervor que el agente del duque de Cleve, Andrés Masius, esperaba «en pocos días la reforma de la corte romana»[3]. Los decretos de reforma del concilio de Trento, completados por una «reforma de los príncipes» y modificados en algunos puntos, debían entrar en vigor por medio de una gran bula de reforma. Razón que impulsaba a ello eran acontecimientos de España y Portugal. Algunos obispos, apoyados por autoridades civiles, habían empezado allí a ejecutar determinados decretos de reforma del concilio (sobre todo Sessio VI de ref. c. 4 sobre visita de cabildos exentos), aunque carecían aún de confirmación papal y, por ende, no eran aún derecho vigente. Con extrema decisión se opuso el papa a esta política: el 15 de enero de 1554 ordenó al rey de Portugal que se atuviera a la próxima bula de reforma; en España intervino en favor de los cabildos exentos de León, Astorga, Segovia y Calahorra y exigió categóricamente de los obispos la revocación de las disposiciones dadas contra ellos[4]. Con ello rechazaba el papa la idea de que los decretos conciliares tuvieran validez jurídica, aun sin la confirmación del papa, como «ordenaciones

2 El dictamen del diplomático español Francisco Vargas contra este plan: CT XIII 1, 178 182

3 M LOSSEN, *Briefe von Andreas Masius*, Leipzig 1886, 119.

4 Además de las pruebas HJ 54 (1934) 411ss, cf C GUTIÉRREZ, *Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos* EE 28 (1954) 73-105.

del Espíritu Santo para bien de las almas», pero salía a la vez al paso de la tendencia cesaropapista de explotarlos contra el papa. En el prólogo a la proyectada bula de reforma (primavera de 1554) se expresaba la intención de dar por su medio fuerza legal a los decretos del concilio juntamente con los nuevos capítulos de reforma. La bula fue entregada, a comienzos de diciembre de 1554, a los cardenales para su informe [5]; pero antes de que pudiera recibir la última lima, moría Julio III a 23 de marzo de 1555.

El juicio de Seripando de que Julio III ni prometió ni llevó a cabo la reforma de la Iglesia *(nec dixit nec fecit)*, se explica por el celo de reforma de su autor, pero es demasiado severo [6]. Numerosas acotaciones de propia mano del papa a las actas de reforma atestiguan su interés personal. Entre los 20 cardenales por él nombrados se encuentran hombres tan excelentes como Puteo, Dandino, Bertano y su sobrino Nobili, aunque también Innocenzo del Monte, hijo adoptivo de su hermano Baldovino, que era de todo punto indigno. Por impartición de poderes apostólicos favoreció a obispos reformadores. A comienzos de 1554 mandó componer una lista de sólo 14 obispos que podrían seguir en Roma por necesarios para el servicio de la curia; los demás tendrían que tomar la vuelta de sus diócesis. Sin embargo, todas estas medidas parecieron insuficientes al partido de la reforma, que esperaba más. A la muerte de Julio III, este partido se mostró suficientemente fuerte para aprovechar el equilibrio aproximado de los dos partidos políticos del colegio cardenalicio y procurar la tiara a uno de los suyos.

Puesto que ni los franceses ni los imperiales podían esperar reunir para uno de sus candidatos la mayoría de dos tercios, y, por añadidura, el principal candidato francés, Ippolito d'Este, de espíritu aún totalmente renacentista, se dañaba más que se favorecía a sí mismo por sus prácticas o andanzas, el partido imperial, dirigido por Sforza, logró imponer, ya después de un conclave de cuatro días (6 a 10-4-1555) a Cervini, el más ferviente de todos los cardenales reformistas, que fue de siempre grato a los franceses.

Marcelo Cervini (nacido el año 1501 en Montepulciano junto a Siena) era un humanista cristiano y patrólogo y, como mentor

---

5. La última redacción de la bula *Varietas temporum* con los votos de los cardenales: CT XIII-1, 291-312.

6. CT II, 449; cf. H. JEDIN, *Seripando* II, Wurzburgo 1937, 34s.

de los nepotes de Paulo III, llegó ya en 1539 a la púrpura cardenalicia. Aunque no residiera constantemente, atendió concienzudamente a sus diócesis (primero Nicastro, luego Reggio-Emilia, por fin Gubbio). Como legado del concilio fue sujeto de la confianza del papa aun después de desavenirse con Alessandro Farnese por su política familiar sin escrúpulos. El hecho de que no cambiara de nombre y quisiera llamarse *Marcelo* II tenía un profundo sentido: quería seguir siendo de papa el mismo que fuera antes. En el consejo que había pedido para su gobierno, se leía la frase estremecedora: «Desde hace 20 años se ha hablado de reforma y se ha confesado ser necesaria; pero no se ha hecho nada» [7]. Marcelo II estaba decidido a obrar a fondo; por eso es el primer papa de la reforma católica. Sus instrucciones a la signatura y a la penitenciaría de no tomar decisión alguna antes de aparecer la bula de reforma, demuestran su firme voluntad de obrar. Pero moría el 30 de abril, «mostrado, no dado» a la Iglesia. Sin embargo, el paso estaba abierto.

En el conclave siguiente (14 a 23-5-1555), la misma constelación del colegio cardenalicio logró el mismo resultado. La elección de Puteo, que pretendían los imperiales, fracasó, y en su lugar fue elegido el decano del colegio, Juan Pedro Carafa, enemigo declarado de los españoles, hombre intachable, pero temido por su rigorismo. Paulo IV procedía de una de las grandes familias baroniales del reino de Nápoles. Por obra de su tío Oliviero Carafa, que había tomado parte principal en las consultas de reforma de Alejandro VI, ya en 1505 (había nacido en 1476) había obtenido el obispado de Chieti y desempeñado nunciaturas en Inglaterra y España; luego, empero, renunciando a todos sus beneficios, fundó con Cayetano de Thiene la orden de los teatinos. Un informe compuesto en Venecia al año 1532 sobre la represión del protestantismo en Italia y ciertas mociones del *Consilium de emendanda Ecclesia*, pero sobre todo la erección de la inquisición romana reflejaban sus ideas radicales, de todo en todo divergentes de las del movimiento humanista de reforma. A pesar de su avanzada edad, aquel napolitano de alta talla, ascético, pero apasionado, se hallaba aún en plena posesión de sus facultades físicas y espirituales. Autócrata por carácter y

7. CT XIII-1, 315; G.M. MONTI, *Studi sulla Riforma Cattolica* 38ss, atribuye el memorial a un desconocido teatino.

convicción, abandonó la línea mantenida por sus antecesores de neutralidad política, y, sin miramiento al cambio de las circunstancias, intentó regir a la cristiandad como un papa de la alta edad media. La parcialidad de sus medidas de reforma, con las que estaba en extraña contradicción su ciego nepotismo, debilitaron su eficacia y provocaron reacciones perjudiciales a la reforma católica.

Enemigo violento por tradición de familia y por propias observaciones de la dominación española en Nápoles y del predominio español en Italia, se dejó arrastrar por su nepote Carlo Carafa, enérgico y ambicioso, pero moralmente indigno, a una alianza con Francia y a una guerra con España, que puso de manifiesto la debilidad militar y política de los estados de la Iglesia, condujo a la derrota de Paliano y acabó con la paz de Cave a 12 de septiembre de 1557. Cuando Inglaterra se puso de lado del emperador en la guerra contra Francia, quitó a Pole la legación de Inglaterra, y lo sustituyó por el franciscano Petow, que rechazó la dignidad de legado. La muerte de Pole y de María la Católica el 17 de noviembre de 1558 y la ascensión de Isabel al trono puso brusco término a la restauración católica de *Inglaterra*. Aunque resuelta de tiempo atrás a restablecer el cisma, la nueva reina dilató la ruptura con Roma hasta sentirse firme en el trono. En febrero de 1559 retiró su embajador en Roma, el 23 de marzo fue aceptado, contra la resistencia de los obispos, señaladamente del arzobispo de York, Heath, el bill sobre la supremacía real (en que se sustituyó «cabeza» por «rectora», *governor*, de la Iglesia de Inglaterra) y en el verano de 1559 fue de nuevo introducida la liturgia anglicana. Todos los obispos (a excepción del de Llandaff) se negaron a reconocer el nuevo orden y fueron depuestos. A pesar de todo, Paulo IV no pronunció aún contra Isabel censura alguna eclesiástica.

Amenazadora se ponía también la situación de la Iglesia en *Polonia*. El nuncio Luigi Lippomani mandado allí vio en gran peligro la subsistencia del catolicismo, pues una gran parte de la alta nobleza, a cuya cabeza iba el príncipe Radziwill, era de tendencias protestantes, el grueso de los obispos, no obstante honrosas excepciones como el primado Dzierzkowski de Gnesen se mostraban condescendientes, cuando no, como el obispo Uchański de Chelm, sospechosos de proclividad al protestantismo, y el rey Segismundo Au-

gusto se mostraba impotente. Sus pretensiones (matrimonio de los sacerdotes, cáliz de los laicos y misa en lengua nacional) fueron rotundamente rechazadas por el papa. Un concilio provincial habido en Lowicz conjuró por lo menos temporalmente el peligro de un concilio nacional. En la dieta de Petrikow (1558) logró el sucesor de Lippomani, Mentuato, en cuyo séquito iba directamente Pedro Canisio, evitar la promulgación de decretos contra la religión católica, pero no que continuara la propaganda protestante. El papa hubo de contentarse con despertar la conciencia del rey por un breve conmonitorio.

En *Alemania*, los estamentos protestantes de la confesión de Augsburgo lograron por la paz religiosa de Augsburgo, de 25 de septiembre de 1555, ser reconocidos por derecho imperial (cf. capítulo 24). En lugar del nuncio Delfino, que fue llamado a Roma, mandó el papa a Lippomani a Augsburgo con mandato de impedir en lo posible la confirmación del convenio o tratado de Passau. El nuncio trató de mover al emperador, cuya actitud negativa respecto de las concesiones de Passau era conocida, a que limitara los poderes pasados a su hermano Fernando. Las medidas fueron insuficientes. Que el papa desconocía la situación político-eclesiástica de Alemania en general, lo mismo que el alcance de la paz religiosa, se ve por su mandato al nuncio Delfino, que volvió a Alemania, de que persuadiera al rey Fernando I y al duque de Baviera que retiraran su asentimiento; la protesta papal esperada no fue presentada [8]. La amargura del papa contra los hermanos Habsburgo era ya en 1556 tan violenta, que se consideró con toda seriedad su deposición. Cuando Fernando I, tras la abdicación de su hermano se hizo coronar emperador en Francfort y tomó el título de «emperador romano electo» sin haber solicitado el asentimiento del papa ni admitir siquiera a las deliberaciones electorales al nuncio Antonio Agustín, obispo de Alife, el papa le negó el reconocimiento, con motivación sacada de los cánones medievales de que tanto la abdicación de Carlos V como la elección de Fernando

8. J. Grisar, *Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg* 1555: StdZ 156 (1955) 440-462, considera reprobación de la paz religiosa expresada en el consistorio de 22 de agosto de 1556 como equivalente a una protesta. Dos dictámenes de J. Groppers sobre la paz religiosa y la restauración del catolicismo en Alemania del año 1558 publicados y estudiados en H. Lutz, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften J. Groppers:* QFIAB 37 (1957) 222-310.

estaban sometidas al examen del papa; la última, por la participación de tres príncipes electores protestantes, habría sido inválida [9]. Ya antes de que Fernando I pudiera llevar a la dieta el conflicto que renovaba la pugna medieval entre el sacerdocio y el imperio en un mundo totalmente cambiado, murió el papa.

Lo mismo que en la política, también en el terreno estrictamente *eclesiástico*, echó Paulo IV por caminos distintos que sus antecesores. La reanudación del concilio de Trento no entraba en sus cálculos. En lugar de echar mano de la bula de Julio III, ya casi acabada, convocó en la primavera de 1556, una comisión de unos 60 cardenales, obispos y empleados curiales, y, por medio de una decisión doctrinal sobre el problema de la simonía, pensó acabar con los escrúpulos teológicos que, bajo Paulo III, habían servido de pretexto para impedir la reforma de la dataría, pieza esencial para la reforma de las oficinas curiales [10]. Una ampliación posterior de la comisión en un concilio papal a estilo del concilio lateranense V, no dejó de verse en lontananza. Simultáneamente, tres de los recién nombrados cardenales (Scotti, Rebiba y Reumani), recibieron encargo de reformar la dataría y se nombró un nuevo datario que parecía ofrecer garantías de que, finalmente, se llevaría a cabo la reforma de esta oficina. Pero el estallido de la guerra Carafa impidió la realización de estos planes, y después de la paz de Cave no se acordó ya nadie de ellos. Los teatinos Scotti e Isachino y el bibliotecario papal Sirleto se ocuparon, por mandato del papa, en la reforma del breviario y del misal, viejo tema de Paulo IV y de los teatinos. El breviario compuesto por el cardenal Quiñones, que se llamó breviario de «Santa Cruz», por la iglesia de «Santa Croce» titular del cardenal, y que casi sólo contenía textos de la sagrada Escritura, fue prohibido [11]. Según avanzaba el tiempo, procedía el papa más exclusivamente a desarraigar con draconiano rigor los abusos contra los que tronara antes, pero sobre todo a contener por medio de duras medidas de represión la penetración del protestantismo en Italia.

Se prohibió la entrega de monasterios a clérigos seculares en

9. Cf. J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *La renuncia de Carlos V y la elección de Fernando de Austria:* «Scriptorium Victoriense» 7 (1960) 7-78, 207-283.

10. Las actas: CT XIII-1, 327-364, cf. RQ 43 (1935) 128-156.

11. J.A. JUNGMANN, *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert?:* ZKTh 78 (1956) 98-107.

forma de encomiendas; se impusieron penas severas a los «apóstatas», es decir, a los religiosos que, sin permiso o con permiso subrepticio, habían dejado la comunidad monástica o conventual; todos los que fueron atrapados en Roma, pararon en la cárcel. La pública inmoralidad y actos de violencia en Roma, que estaban antes a la orden del día, fueron reprimidos por draconianos decretos del gobernador civil. La Roma del Renacimiento cambiaba de faz. Para contener el avance del protestantismo, por lo menos en la extensión que alcanzaba el brazo de la Iglesia, creó Paulo IV o agudizó dos instrumentos: el Índice de libros prohibidos y la Inquisición.

La censura preventiva prescrita por el concilio lateranense V resultó ineficaz. Lo mismo las autoridades civiles que las eclesiásticas, ante la oleada creciente año tras año de propaganda de la nueva fe, comenzaron a prohibir libros ya aparecidos aisladamente o por composición de catálogos. Entre los años 1544 y 1556 publicó la Sorbona cuatro de esos catálogos; el más cuidadoso fue el publicado, en 1546, por orden del emperador, por la facultad teológica de Lovaina. Era una lista de ediciones prohibidas de la Biblia en lengua latina, griega, alemana y francesa, un índice de libros latinos y, al final, listas de libros alemanes y franceses. El catálogo de Lovaina fue aceptado y completado, por su amplio alcance, por la Inquisición española el año 1551. Para Venecia, compuso el nuncio Giovanni della Casa, el año 1549, un catálogo semejante. El 21 de diciembre de 1558, revocó Paulo IV todas las licencias hasta la fecha concedidas de leer libros prohibidos, mandó fueran entregados y, al año siguiente, publicó el primer Índice de libros prohibidos papal, que, en cuanto al orden y contenido, se apoyaba en el catálogo de Lovaina, pero iba mucho más lejos en rigor; aparte los escritos de los reformadores fueron prohibidas todas las obras de Erasmo, de cualquier tema que fueran, todos los escritos de ciencias ocultas (quiromancia, geomancia, etc.), todos los impresos que, desde 40 años atrás, se hubieran publicado sin indicación de lugar o de impresor; finalmente —y sin miramiento a su contenido— todos los impresos de 61 impresores nominalmente citados, de ellos 14 sólo de Basilea[12]. La mayor parte de las ediciones de la Biblia

12. Texto en H. Reusch, *Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jh.*, reimp. Nieuwkoop 1961, 176-208; preceden los más importantes catálogos anteriores, M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559:* AHSI 24 (1955) 3-32.

y de los padres de la Iglesia cayó bajo la prohibición. Muchos sabios se vieron privados de sus instrumentos de trabajo científico. Pedro Canisio escribía desde Alemania: «Hasta los mejores católicos desaprueban semejante rigor»[13].

El papa se consagró con verdadera pasión a la organización de la Inquisición romana[14], que obtuvo primacía sobre todas las oficinas curiales. Su comisario general Ghislieri tenía poderes iguales que los cardenales de la Inquisición. Su competencia se extendió a las faltas o delitos morales de la más varia laya y de un tribunal de la fe se hizo a par un departamento de moralidad. Las sentencias de muerte se hicieron más frecuentes que antes y nadie estaba a salvo de caer en sus manos. El cardenal Morone, benemérito de la reforma de la Iglesia y de los trabajos conciliares, fue a parar, por sospecha de herejía, al castillo de Santángelo. El interés del papa se concentraba más y más en la Inquisición, cuyas sesiones no se perdía nunca.

El papa hubo de salir de su peor ilusión cuando, a comienzos de 1559, el teatino Isachino le informó sobre la infame conducta de sus sobrinos, el cardenal nepote Carlo Carafa y de su hermano, que, tras la caída de los Colonna, vino a ser duque de Paliano. Paulo IV los desterró de Roma, pero el daño moral hecho no tuvo ya remedio. Paulo IV se había negado a satisfacer los deseos de las potencias en la creación de cardenales, y así enriqueció el colegio con hombres tan distinguidos como Ghislieri, los teatinos Rebiba y Reumano y su sobrino segundo Alfonso Carafa; tanta peor impresión produjeron los crímenes de los nepotes. Al papa le faltaba la medida. Procedía con tal cuidado en el nombramiento de los obispos que, en octubre de 1558, había no menos de 58 obispados sin cubrir. El innegable encarecimiento de todos los criterios eclesiásticos, que se hacía notar, por ejemplo, en la práctica de las dispensas de la signatura[15], era un gran paso adelante por el camino de la

---

13 *P Canisii Epp et Acta*, ed. O. Braunsberger, II, 377, una instrucción publicada en febrero de 1559 para ejecución del Indez, ed dirigida por A Mercati· «Misc. Hist. Pont 19», Roma 1945, 95-102.

14. Había defendido esta organización el jesuita Bobadilla, cf. P Leturia, *Los recuerdos presentados por el jesuita Bobadilla al recien elegido Paulo IV* «Miscellanea A De Meyer» II, Lovaina 1946, 855-869

15. Pruebas RQ 52 (1934) 311-332, los ingresos de la dataría bajaron, según indicación del embajador veneciano Soranzo de 30 000-40 000 ducados al mes a 6000 ducados E Alberi, *Relazioni degli ambasciatori veneti*, II 4, 87.

reforma católica; pero la parcialidad y dureza de sus medidas y su larga ceguera respecto de sus nepotes hicieron de su pontificado una gran desilusión. A su muerte (18-8-1559) estalló todo el odio acumulado contra el papa y su familia en el asolamiento del edificio de la Inquisición y en el maltratamiento de su estatua en el Capitolio.

El éxito del movimiento de reforma en las elecciones papales del año 1555 no fue todavía la superación definitiva de la crisis. La apostasía hacía progresos aparentemente incontenibles: Inglaterra estaba a punto de perderse otra vez para el papado; en el imperio se había concluido la paz religiosa; en Francia y Polonia se tambaleaba la posición de la Iglesia. Sólo en la dos penínsulas del sur se afirmaba ésta sin discusión posible, gracias al apoyo que aquí le prestaba el brazo secular. Pero precisamente las relaciones del papado con España, que en la paz de Château-Cambrésis (1559) se convirtió en la primera potencia de Europa y se sentía como poder protector de la Iglesia, estaban casi rotas. Sólo un residuo relativamente pequeño de la comunidad de pueblos del occidente cristiano se sentía ligada con la cabeza de la Iglesia. La reforma católica había llegado hasta esta cabeza; que también se extendiera a los miembros, se debió a la reanudación y conclusión del concilio de Trento.

XXXVII. Pío IV y la conclusión del concilio de Trento

FUENTES: Protocolos de negociación: CT VIII y IX (St. Ehses); diarios: CT II y III-1 (S. Merkle); la correspondencia de los legados: J. ŠUSTA, *Die Romische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV.*, 4 t., Viena 1904-14, importante trabajo preliminar: TH. SICKEL, *Romische Berichte, 5,* Viena 1895-1901; las relaciones de los enviados imperiales: TH. SICKEL, *Zur Geschichte des Concils von Trient,* Viena 1872; G. DREI, *La corrispondenza del Card Ercole Gonzaga, presidente del Concilio di Trento:* «Archivio storico per le provincie Parmensi» 17 (1917), 185-242, 18 (1919), 30-143; H JEDIN, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562-63.* Los relatos secretos recién encontrados del obispo Gualterio de Viterbo a san Carlos Borromeo, Wurzburgo 1941; síntesis de las otras fuentes para la historia del último periodo de sesiones: H. JEDIN, *G. Seripando,* II, 121. Los informes de los nuncios en la corte imperial Hosius, Delfino y Commendone: NBD, II. 1-3, Viena-Graz 1897-1953. E.M. WERMTER, *Kard. St. Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das*

Konzil von Trient 1560-62, Munster 1957 (= RGStT 82); MUZIO CALINI, *Lettere conciliari 1561-63*, ed. dirigida por A. MARANI, Brescia 1963.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR, VII; *St. Ehses, Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV.*: Festschrift G. VON HERTLING, Kempen 1913, 139-162; H. JEDIN, *G. Seripando*, II, Wurzburgo 1937, 104-238; H.O. EVENNETT, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930; B. CHUDOBA, *Las relaciones de las dos cortes Habsburguesas en la tercera asamblea del Concilio tridentino*: «Boletín de la R. Academia de la Historia» 103 (1933), 297-368; H. JEDIN, *La politica conciliare di Cosimo*, I: RSIt 62 (1950), 345-374, 477-496; G. CONSTANT, *La légation du Cardinal Morone près l'Empereur et le Concile de Trente*, París 1922; L. CASTANO, *Mons. Nicolò Sfondrato, Vescovo di Cremona al Concilio di Trento*, Turín 1939; P. PRODI, *Il Cardinale Gabriele Paleotti*, I, Florencia 1959; H. JEDIN, *El concilio de Trento en su última etapa*, Herder, Barcelona 1965; R.G. VILLOSLADA, *La reforma española en Trento*: EE 39 (1964), 69-92, 147-173; 319-340. Más bibliografía LThK² x, 351s.

Los dos primeros períodos del concilio tridentino estuvieron dominados por la escisión protestante de Alemania y a ésta se orientaron. Sus decretos dogmáticos fueron la respuesta del magisterio de la Iglesia a las doctrinas de Lutero y Zuinglio y de las comunidades eclesiales que se fundaron ellos. Los decretos de reforma fueron el ensayo, aún insuficiente, de contraponer a la reforma protestante una reforma católica. Políticamente, ambos períodos formaron parte del gran plan concebido por Carlos V y aprobado y sostenido por los papas Paulo III y Julio III de reducir militarmente a la impotencia a los protestantes alemanes. El tercero y último período de sesiones del concilio estuvo determinado por los acontecimientos eclesiásticos de Francia. Aquí parecía estar el calvinismo a punto de conquistar esta nación que hasta la tardía edad media había ido a la cabeza de la cristiandad y era aún la más populosa nación cristiana de occidente. Si el calvinismo lograba este fin, la Iglesia católica quedaba definitivamente reducida a las dos penínsulas del sur de Europa.

Después de un conclave dramático que duró más de tres meses (5-9 a 26-12-1559), en que se enfrentaron los tres partidos de españoles, franceses y cardenales de Carafa, fue elegido el candidato del duque Cosimo de Florencia, Gianangelo Medici. Ocupado generalmente en la administración del estado de la Iglesia, elevado

a cardenal por Paulo III el año 1549, *Pío IV* descollaba poco políticamente. Por todos sus antecedentes no pertenecía al partido de la reforma. Su más íntimo consejero fue Morone, que acababa de ser liberado del castillo de Santángelo; en la gran política seguía las más de las veces los consejos del astuto Cosimo, que se había avenido con la dominación española en Italia. Los asuntos de gobierno los llevaba él mismo, nó su sobrino Carlos Borromeo, aún joven, que ya el 31 de enero de 1560 había sido elevado al cardenalato. Sólo a la muerte de su hermano Federigo que lo conmovió profundamente, a 19 de noviembre de 1562, se convirtió Carlos en el promotor principal de la reforma en la corte papal. El «nuevo rumbo» del papa entrañaba alejamiento del régimen de los Carafas y retorno a la política eclesiástica de Paulo III y Julio III. Cediendo a la irritación contra los Carafa, hizo procesar al cardenal Carlo Carafa y a su hermano el duque de Paliano, que fueron ejecutados el 5 de marzo de 1561. Muchas medidas represivas de Paulo IV fueron revocadas, y de nuevo se entró por los caminos pisados por sus antecesores. El programa del nuevo papa no era un sínodo romano de reforma, sino la convocación de una continuación del concilio de Trento que seguía suspendido.

Ya la primera toma de contacto con las grandes potencias hizo comprender que se enfrentaban dos concepciones fundamentalmente diversas. Felipe II de España, que desde la paz de Château-Cambrésis era indiscutiblemente el monarca más poderoso de Europa, consideraba el proyectado concilio como continuación *(continuatio)* de los dos anteriores períodos de sesiones, a cuyos decretos, aunque no confirmados aún por el papa, no se podría tocar. El emperador, en cambio, y Francia deseaban un nuevo concilio: Fernando I en consideración a los protestantes alemanes que temían, en una continuación del concilio, por la existencia de la paz religiosa de Augsburgo; Francia, porque, en un nuevo concilio, de fallar otros caminos, esperaba hallar un arreglo con el pujante partido de los hugonotes. La bula de convocación: *Ad ecclesiae regimen* de 29 de noviembre de 1560 [1] favorecía la primera concepción, pues hablaba del levantamiento de la suspensión; pero no excluía la segunda, pues empleaba la expresión «convocación» *(indicatio)*. Ninguno de

1. CT VIII, 104-107.

los dos partidos quedó satisfecho, todos vacilaban en aceptar la bula. Los estamentos protestantes reunidos en Naumburgo, dieron una vez más al nuncio Commendone una lisa negativa. Al nuncio Delfino mandado a él y al sur de Alemania le dio Fernando I una respuesta dilatoria, fortalecido por Francia, donde, después de la muerte de Francisco II y la caída de los Guisas, llevaba la regencia por su segundo hijo Carlos IX la reina madre Catalina de Medici. A fin de mantenerse en el poder, la sobrina de Clemente VII aprovecha uno contra otro los dos partidos religiosos y sus exponentes políticos y, aconsejada por el canciller Michel de l'Hôpital, se esforzaba por un arreglo. Todavía no había promesas definitivas por parte de las potencias, cuando, en febrero y marzo de 1561, nombró el papa cinco legados conciliares: al cultísimo y políticamente experto Ercole Gonzaga, que en el último conclave había estado próximo a la tiara; al canonista Puteo, al antiguo general de los agustinos, ahora arzobispo de Salerno; al teólogo controversista Estanislao Hosio, obispo de Ermland y nuncio cerca del emperador, y al canonista curial, Ludovico Simonetta, que gozaba de plena confianza papal. En lugar de Puteo, que se puso enfermo, entró posteriormente un sobrino del papa, el cardenal Marcos Sittich von Hohenems, totalmente inepto para la legación del concilio. Aunque Gonzaga y Seripando se hallaban en Trento desde el 16 de abril de 1561, la reunión del concilio pareció incierta hasta entrado el otoño. Cierto que Felipe II, una vez que recibió del papa en breve secreto de 17 de julio la seguridad de que el concilio se consideraría como continuación de las sesiones anteriores, había mandado a los obispos españoles que se prepararon para el viaje conciliar; también Fernando I terminó prometiendo el envío de obispos; pero el golpe decisivo para la apertura lo dieron los acontecimientos de Francia. La asamblea del clero de Poissy en agosto-septiembre de 1561 —en realidad un concilio nacional— y el coloquio religioso habido allí con los calvinistas bajo la dirección de Teodoro de Beza, descubrieron el peligro de un deslizamiento, paso a paso, del país hacia el calvinismo. El papa no se dejó engañar por los velados informes del cardenal legado Ippolito d'Este y cuidó de que los obispos italianos acudieran al concilio. También los primeros españoles llegaron a fines de año. El 18 de enero de 1562 pudo abrirse el concilio en presencia de 109 cardenales y obispos, 4 abades y otros

4 generales de órdenes religiosas. En parangón con esta numerosa junta, la sesión de apertura de 1545 no habría pasado de un sínodo diocesano, opinaba Seripando.

Los legados trataron de eludir la controversia aún pendiente sobre la relación con las anteriores sesiones, proponiendo a 11 de marzo doce artículos de reforma, que estaban inspirados por un memorial de obispos italianos [2]. El artículo 1 atacaba el problema, aún por resolver, del *deber de residencia,* sobre cuyos fundamentos se había encendido entretanto una viva controversia literaria [3]. En el curso del debate el 7 de abril se expresó una minoría compuesta de españoles e italianos reformista en pro de la sentencia de que el deber de residencia se funda en derecho divino y es mandato de Dios estrictamente obligatorio. La parte opuesta impugnó violentameente el *ius divinum* como prejuicio de la primacía primacial pontificia. Cuando en la congregación general de 20 de abril pusieron los legados a votación esta cuestión capital, 67 padres conciliares se declararon por el *ius divinum,* 35 en contra y 34 dejaron la resolución al papa [4]. Alarmado por los informes del legado Simonetta, prohibió el papa a 11 de mayo que se prosiguiera el debate sobre el deber de residencia, echó a Gonzaga y Seripando la culpa de la discusión del problema y pensó en su destitución.

La «crisis de residencia» a par de otra crisis de confianza dentro del colegio de legados y en su relación con el papa produjo un estancamiento algo largo de las deliberaciones conciliares. En la sesión XIX de 24 de mayo recibió el concilio a los «oradores» del rey de España, de la república de Venecia y del duque Cosimo; en la sesión XX del 4 de junio a los embajadores de Francia y de los cantones católicos de Suiza; los del emperador estaban ya desde la primavera en Trento. El 6 de julio entregaron éstos a los legados un libelo de reforma, del emperador, cuidadosamente preparado, que, entre otras cosas, pedía la concesión del cáliz de los laicos

---

2. CT VIII, 378s; los 93 artículos de reforma italianos: CT XIII-1, 607-612. L. CASTANO, *Pío IV e la Curia Romana di fronte al dibattito tridentino sulla residenza:* «Misc. Hist. Pont.» 7 (Roma 1943), n.° 12.

3. El *Ius divinum* lo sostuvieron, siguiendo a Cayetano, B. Carranza y D. Soto, así como de más tarde el jesuita Francisco Torres; en contra se expresaron A. Catharinus y T. Campeggio; una colección de todos los tratados pertinentes apareció en Venecia en 1562, cf. CT XIII-1, 655.

4. ST. EHSES, *Eine bewegte Abstimmung auf dem Konzil von Trient.* Miscellanea Franz Ehrle III, Roma 1924, 224-234.

y el matrimonio de los sacerdotes[5]. Las deliberaciones conciliares no se pusieron de nuevo en marcha hasta que Gonzaga propuso la reanudación del debate sobre el deber de residencia a par de la discusión sobre el sacramento del orden. El papa desistió de su idea de destituir a los dos legados de más edad, pero ya no les concedió plena confianza. La crisis conciliar no estaba realmente vencida, sino aplazada.

Por el decreto de la sesión XXI de 16 de julio de 1562 sobre la comunión bajo las dos especies[6], que se enlazaba con el decreto sobre la eucaristía de 1551, la decisión cayó de hecho sobre la continuación, que de nuevo había exigido el embajador español Pescara. La solicitud de que se concediera el cáliz de los laicos, a la que se había también adherido el duque Alberto de Baviera[7], fue finalmente remitida al papa tras largo debate y a pesar de que se opuso violentamente el embajador imperial, Draskovich, obispo de Fünfkirchen.

En el debate siguiente sobre el *carácter sacrificial de la misa*, se elaboró su relación con el sacrificio de la cruz. La cuestión más discutida fue la de si la última cena fue un sacrificio expiatorio. El esquema presentado el 6 de agosto[8] (esquema de agosto) suprimía el paso referente a él en el esquema de 1552; pero como los contrarios a esta doctrina (entre ellos Seripando, los arzobispos de Granada y Braga y el obispo de Módena) siguieron en minoría durante el debate, volvió en el esquema de septiembre y pasó a la redacción definitiva del decreto sobre el sacrificio de la misa, que fue aprobado en la sesión XXII de 17 de septiembre de 1562[9]. El sacrificio de la misa es representación y memoria del sacrificio de la cruz, así como aplicación de sus frutos, sacrificio expiatorio para vivos y difuntos, ofrecido por el mismo Cristo como el sacrificio de la cruz *(una eademque hostia, idem nunc offerens)*, pero por el ministerio de los sacerdotes y en otra forma de oblación. El canon de la misa está libre de error, se permite su celebración en honor de los santos, pues el sacrificio se ofrece solamente a Dios. Se per-

5. CT XIII-1, 661-685.
6. CT VIII, 698ss.
7. A. KNOPFLER, *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht*, V, Munich 1891, 106ss.
8. El esquema de agosto: CT VIII, 751-755; el de septiembre: CT VIII, 909-912.
9. CT VIII, 959-968.

mite también la misa privada, pero no es conveniente en ella el uso de la lengua vulgar *(non expedire)*. Un decreto correspondiente de reforma desterraba algunos de los muchos abusos reunidos por una diputación conciliar [10]. El segundo decreto de reforma de la sesión XXII atacaba abusos en el ámbito diocesano, pero dejó casi intactos los memoriales de reforma de los obispos españoles y portugueses entregados desde la primavera, así como el libelo de reforma del emperador [11]. Los embajadores de las potencias seculares acreditados ante el concilio (a excepción de Venecia y Florencia) interpusieron luego protesta, a 16 de septiembre, ante los legados contra la manera hasta entonces seguida de tratar la reforma.

La crisis latente del concilio vino a agudizarse al llegar a Trento, el 13 de noviembre, con 13 obispos franceses, el cardenal Carlos Guisa, el «cardenal de Lorena». Ya tras breve orientación acerca del estado de las deliberaciones conciliares, se puso del lado de la oposición y tomó la dirección de la misma. Las deliberaciones iniciadas a 13 de octubre en la congregación general sobre el sacramento del orden y el nuevo decreto sobre residencia presentado el 6 de noviembre [12], convergieron en el problema primado-episcopado: la institución de *iure divino* contenida en el esquema de 21 de enero de 1552, había sido suprimido en el modelo para los teólogos de 18 de septiembre [13]; el nuevo decreto sobre residencia deducía el deber de residencia de los obispos del derecho divino como del humano.

La oposición franco-española, a la que había adherida una parte de los italianos, aspiraba a una solución episcopalista [14], el partido de los *zelanti*, favorecido por Roma, cuyo apoyo en el colegio de los legados era Simonetta. a una solución estrictamente curialista. Por más que Gonzaga y Seripando se esforzaron de diciembre de 1562 a febrero de 1563, por hallar fórmulas de com-

---

10. CT VIII, 916-921, muy instructivo para la praxis pretridentina de la misa.

11. Aparte los artículos italianos de reforma mentados en la nota 2 y el libelo imperial de reforma (nota 5) había: un memorial de reforma de obispos españoles entregado a comienzos de abril de 1562: CT XIII-1, 624-631; un memorial compuesto al mismo tiempo del embajador portugués Mascarenhas: ibid. 632s; una petición de obispos portugueses de 6 de agosto: ibid 725ss; una solicitud de los obispos de Granada y Braga sobre la colación de prebendas de 17 de agosto: ibid. 727-730.

12. CT IX, 135ss.

13. CT IX, 6.

14. La idea de «episcopalismo» se emplea aquí en sentido lato, para indicar el fortalecimiento de la autoridad episcopal; no incluye, pues, la negación del primado papal.

promiso [15], los frentes se endurecieron de tal forma que el concilio quedó incapaz de trabajar, comenzaron a intervenir las potencias católicas, y su disolución entraba en el terreno de lo posible. Para darle ocupación los legados comenzaron el 9 de febrero de 1563 congregaciones de teólogos sobre el sacramento del matrimonio. El cardenal de Guisa, irritado hasta lo sumo de la tozudez de los *zelanti,* obtuvo del emperador, durante un viaje a Innsbruck una seria carta admonitoria al papa de que no se opusiera a la reforma por obra del concilio e impusiera moderación a los *zelanti*. La controversia hasta entonces soslayada sobre la relación del papa con el concilio pareció venir inmediatamente.

Morone salva el concilio

La gran crisis del concilio sólo fue superada, cuando, a la muerte de los cardenales Gonzaga (a 2 de marzo) y de Seripando (a 17 de marzo), recibió el concilio un nuevo presidente en Morone, que gozaba de la plena confianza del papa. Corriendo a Innsbruck, tranquilizó primero al emperador; en Trento aceptó una «práctica» para el arreglo de la crisis que había enhilado el antiguo nuncio en Francia, el obispo de Viterbo Gualterio, con el embajador conciliar francés, Ferrier, y se ganó finalmente de manera no aclarada aún definitivamente al cardenal de Guisa para un compromiso que fue aceptado en una conferencia de notables del concilio habido a 6 de julio. Al rey de España lo había ya antes persuadido el papa por medio de una carta autógrafa fechada a 1.º de abril de su firme voluntad de continuar y acabar el concilio y de la seriedad de su espíritu de reforma.

La sesión XXIII del 14 de julio de 1563 que se hizo ahora posible —después de una interrupción de casi diez meses [16]— vino a ser como el quicio del concilio. El compromiso propuesto por Morone y aceptado por la oposición, consistía en que el concilio

---

15. Un resumen de las fórmulas de compromiso entonces discutidas: CT IX, 226-241.

16. CT IX, 620-630: sobre los antecedentes: G.B. DA FARNESE, *Il Sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la Sessione XXIII di Trento,* Roma 1946; F. GARCÍA GUERRERO, *El decreto sobre residencia de los obispos en la tercera asamblea del Concilio Tridentino,* Cádiz 1943.

se limitara en los cánones 6-8 sobre el orden a rechazar la doctrina protestante sobre el episcopado; sin embargo, soslayó una definición sobre el primado papal; en los cánones restantes y en los capítulos doctrinales añadidos se afirmó la institución por Cristo del sacerdocio del Nuevo Testamento y la diferencia de órdenes menores y mayores. El nuevo decreto sobre residencia encarecía las penas contra el descuido del deber de residencia, que fue calificado de «mandato divino». No menos importante era el capítulo final [17] del decreto de reforma: los obispos están obligados a erigir seminarios para la formación de los futuros sacerdotes [18].

El 30 de julio de 1563 entregó Morone a los oradores de las potencias, para su juicio, un *esquema de reforma,* que abarcaba 42 artículos, elaborada en lo esencial por el auditor Paleotti. En el esquema se tenían en cuenta muchos postulados de los memoriales de reforma presentados al concilio (incluso las peticiones francesas de 3 de enero de 1563), pero de modo que, en principio, no se abandonaba ninguna de las pretensiones de la curia. En las congregaciones generales del 11 de septiembre hasta el 2 de octubre, se debatió sobre 21 artículos, ligeramente modificados, tomados de este esquema [19]; antes, durante los meses de julio y agosto, en el debate sobre el sacramento del matrimonio, había suscitado vivas discusiones la declaración de nulidad de los matrimonios clandestinos y (en relación con la práctica de los griegos) la cuestión del divorcio por razón de adulterio [20]. La sesión XXIV de 11 de noviembre de 1563 comprendió tres decretos, cuya importancia difícilmente puede sobreestimarse: un decreto dogmático confirmaba la sacramentalidad del matrimonio, su indisolubilidad y el derecho de la Iglesia a establecer impedimentos. El decreto de reforma *Tametsi* hacía depender para lo futuro la validez del matrimonio

---

17. J.A. O'DONOHOE, *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation,* Lovaina 1957; H. JEDIN, *Domschule und Kolleg. Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars:* TThZ 67 (1958), 210-223; id., *L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa:* «Seminarium» 15 (1963), 396-412.

18. CT IX, 748-759.

19. Los once cánones sobre el matrimonio de 20 de julio: CT IX, 639s; los doce cánones reformados de 5 de sept.: ibid., 760ss.

20. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Anfänge der Kirchenmatrikeln:* ZSavRGkan 32 (1943), 419-494; H. BÖRSTING, *Geschichte der Matrikeln von der Frühkirche bis zur Gegenwart,* Friburgo 1959, 94-104; M. SIMON, *Zur Entstehung der Kirchenbücher.* ZBKG 28 (1959), 129-142 (sobre el plan de Nuremberg de un libro eclesiástico en el siglo XIV).

de la observancia de la *forma tridentina*, el intercambio de consentimiento ante el párroco competente y dos o tres testigos. El decreto ordenaba también llevar por parte de los párrocos registros (matrículas) de bautismo y matrimonio [21]. El decreto general de reforma que comprendía 21 capítulos contenía normas para el nombramiento de los obispos (entre otras, la instrucción del proceso informativo) [22], para la celebración de los sínodos provinciales (cada tres años), de los sínodos anuales diocesanos y las visitas episcopales; finalmente, sobre los cabildos catedrales y la provisión de las parroquias. Dondequiera lo exigía la cura de almas, fueron ampliadas las facultades de los obispos por concesión de poderes apostólicos frente a las exenciones de órdenes y corporaciones.

Aun después que el cardenal de Guisa, la mayoría de los españoles y los imperiales fueron ganados para la política de mediación de Morone, perseveraba en la oposición una minoría de españoles, particularmente el obispo de Segovia [23], apoyado por el conde Luna, introducido el 21 de mayo como embajador de Felipe II. Luna impugnó el derecho único de proposición de los legados [24], y el empeño de Morone de terminar pronto el concilio. El esquema de reforma presentado por el presidente no cumplía, a los ojos de Luna, los postulados españoles de reforma, ni tenía suficientemente en cuenta las circunstancias alemanas. La superación de estas y otras resistencias por parte de las potencias contra una pronta conclusión del concilio fue facilitada por la amenaza de Morone de presentar un proyecto de «reforma de los príncipes», es decir, de las quejas de los obispos sobre intromisiones de las autoridades seculares en los asuntos de la Iglesia [25]. En el curso del mes de noviembre se discutió la parte que aún restaba del gran proyecto de reforma. La sesión final estaba prevista para mediados de di-

---

21. H. JEDIN, *Die Reform des bischoflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient:* AkathKR 116 (1936), 389-413.

22. H. JEDIN, *Die Autobiographie des Don Martín Pérez de Ayala:* «Spanische Forschungen», I, 11 (1955), 122-164.

23. El breve de 8 de mayo de 1563 (CT IX, 956, nota 8), en que el papa se declara dispuesto a suprimir el derecho único de proposición de los legados, no fue ejecutado ante las enérgicas representaciones de Morone (ŠUSTA, IV, 71s); en la sesión XXIV declararon los legados que la fórmula contenida en los decretos *proponentibus legatis,* no limitaba la libertad de palabra concedida hasta entonces en los concilios ecuménicos.

24. L. PROSDOCIMI, *Il progetto di Riforma dei principi al Concilio di Trento.* «Aevum» 13 (1939), 3-64.

25. CT IX, 1077-1110.

ciembre; pero, ante la noticia de estar el papa enfermo, se trasladó al 3 del mismo mes y se continuó el 4 (sesión XXV)[26]. La sesión comprendía decretos sobre doctrinas de controversia, no discutidas hasta entonces: el purgatorio, el culto de los santos y sus reliquias, las imágenes[27] y las indulgencias; temas todos que sólo pudieron ser discutidos en un procedimiento abreviado los días 2 y 4 de diciembre. La reforma de las órdenes religiosas que estaba preparada ya bajo Julio III, recibió el carácter de una ley genérica, que no suprimía las constituciones existentes de las órdenes, sino que sólo las modificaba en determinados puntos; contenía normas sobre la admisión de nuevos miembros, sobre el noviciado, la pobreza y la clausura de las monjas[28]. Aunque el cardenal Alessandro Farnese y otros miembros del colegio se opusieron violentamente[29], en el segundo decreto de reforma de esta sesión que, en su capítulo 1, diseñaba los deberes de los obispos, fueron comprendidos también los cardenales. El decreto contenía además instrucciones para la ejecución de la visita (cap. 6) y sobre la administración de los hospitales de la Iglesia[30], una nueva ordenación del derecho de patronato (cap. 9) y del procedimiento contra los concubinarios (cap. 14). La revisión del Índice de Paulo IV, para la que ya a comienzos de 1562 se había formado una diputación conciliar, la reforma del misal y del breviario, en que también se había trabajado, así como la composición de un catecismo para los párrocos, no pudieron llevarse a cabo. El concilio decidió que los trabajos preliminares ya realizados fueran entregados al papa, «a fin de que se concluyan bajo su autoridad y sean puestos en vigor». Todos los decretos dogmáticos bajo Paulo y Julio III fueron de nuevo leídos y todos los obispos presentes los confirmaron con sus firmas. Firmaron 6 cardenales, 3 patriarcas, 25 arzobispos, 169 obispos, 7 abades y 7 generales de órdenes religiosas. Al final de la sesión, el

---

26. H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite des Trienten Dekrets uber die Bilderverehrung* ThQ 116 (1935), 143-188, 404-429, con adiciones ZKG 74 (1963), 321ss.

27. H. JEDIN, *Zur Vorgeschichte der Regularenreform Trid. Sessio XV:* RQ 44 (1936), 231-381.

28. J. BIRKNER, *Das Konzil von Trient und die Reform des Kardinalskollegiums unter Pius IV.* HJ 52 (1932), 350ss.

29. H. JEDIN, *Zwei Konzilsdekrete uber die Hospitäler:* «Atti del primo Congresso italiano di Storia Ospitaliera», Reggio-Emilia 1957, 376-385.

30. Sobre los comienzos de la congregación del concilio cf. P. PRODI, *Paleotti,* 193ss (la bibl. más antigua) y S. TROMP, *De primis secretariis S. Congr. Concilii:* Gr 40 (1959), 523-527.

cardenal de Guisa inició un aplauso (aclamaciones) para los tres papas conciliares, para los emperadores Carlos V y Fernando I y para cuantos habían contribuido al éxito de la obra. Todos los presentes exclamaron: «Siempre queremos confesar la fe del concilio ecuménico de Trento y siempre observar sus decretos.»

La *significación en la historia eclesiástica y universal* del concilio de Trento radica en dos realizaciones suyas: 1. Delimitó con precisión la fe católica contra los errores protestantes, siquiera no lo hiciera en toda la línea de las doctrinas controvertidas, pues las tendencias episcopales y galicanas impidieron la definición del primado pontificio y del concepto de Iglesia, los dos puntos doctrinales más duramente impugnados. Las diferencias de opinión teológicas dentro de la Iglesia católica no las quiso resolver el concilio. 2. El concilio opuso a la «reforma» protestante una reforma católica, que no fue ciertamente una *Reformatio in capite et membris* en el sentido de la tardía edad media y dejó también intactos muchos postulados del movimiento de reforma, pues quedó sin realizarse la reforma de las autoridades curiales, pero sí que desterró los abusos más graves en el plano del episcopado, parroquias y órdenes religiosas, fortaleció de hecho el poder de los obispos y puso en primer término las exigencias de la cura de almas. Sin embargo, la obra de reforma del concilio sólo podía ser eficaz, si el papado tomaba en sus manos la ejecución de los decretos. De acuerdo con la resolución tomada en la última sesión, Morone solicitó del papa la confirmación de los decretos conciliares, que fue concedida oralmente a 26 de enero de 1564 y, tras superar fuertes resistencias en la curia, también por escrito a 30 de junio por la bula *Benedictus Deus*, retrofechada a 26 de enero. A fin de impedir que se pudieran emplear contra el papa los decretos del concilio, se reservó aquél su interpretación y la traspasó el 2 de agosto de 1564 a la diputación de cardenales, ya existente, para la ejecución de los decretos del concilio que obtuvieron fuerza obligatoria fuera de Roma, desde el 1.º de mayo de 1564 [31]. Desde fines de marzo estaban en la edición oficial cuidada por Paulo Manucio; el plan de publicar también las actas fue abandonado. Pedro Canisio llevó a los obispos alemanes impresos de los decretos con breves adjuntos

---

31. Nuevo material sobre el manejo en A. ROTONDO, *Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri prohibiti*, 1572-1638: «Rinascimento», II-3 (1963), 145-211.

del papa. La ejecución en Italia comenzó invitando el papa, el 1.º de marzo de 1564, a los obispos que se hallaban en Roma a que se reintegraran a sus diócesis cumpliendo el deber de residencia; al mismo tiempo se tuvieron los sínodos diocesanos prescritos por el concilio y se ejecutaron las visitas episcopales. Las órdenes mendicantes ajustaron sus constituciones a las determinaciones de la sesión XXIV. Por la bula *Dominici gregis* de 24 de marzo de 1564 fue publicado el Índice de libros prohibidos elaborado en el concilio [32]. El papa correspondió a la solicitud del cáliz de los laicos, concediéndolo, con determinadas cautelas, el 16 de abril de 1564, a los obispos de las seis provincias eclesiásticas de Alemania, a las provincias eclesiásticas de Gran y Praga y a varias diócesis exentas [33]. Un resumen de los resultados dogmáticos del concilio, la *professio fidei tridentina* fue prescrita a los obispos, superiores religiosos y doctores; el concilio vino a ser un distintivo en el terreno de la fe.

Paulo III había comenzado, frente al concilio, la reforma de la curia romana, pero no la prosiguió; después de los avances del año 1555, se vio ser imposible una nueva dilación. Como Pío IV mantuvo firme su idea de que la reforma de las oficinas curiales no caía como tal en la competencia del concilio, hubo de tomar medidas por sí mismo. En los años 1561-62 se sucedieron rápidamente decretos sobre la reforma de la Rota, de la penitenciaría, de la cancillería y de la cámara, de suerte que, a 29 de junio de 1562, podía afirmar el papa: «Hemos decretado y llevado a cabo una rigurosa reforma de nuestra corte» [34]. Una bula de 9 de octubre de 1562 se dirigía contra los abusos notados en el último conclave. Representante principal del nuevo espíritu fue el cardenal nepote Borromeo, del que informaba el embajador veneciano Soranzo: «Hace más bien por su persona en la corte romana que todos los decretos juntos del concilio.» En realidad, la renovación del papado era el presupuesto de la ejecución de los decretos del concilio tridentino, que llevaría por su parte al triunfo de la Iglesia en la contrarreforma. Las fuerzas renovadoras estaban sólo comenzando a obrar. La crisis no estaba aún ahora en modo alguno vencida.

---

32. G. CONSTANT, *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces*, 2 t., París 1923.
33. SICKEL, *Rom. Berichte*, II, 118.
34. BullRom, VII, 230ss; cf. RQ 42 (1934), 306-311.

Sección segunda

EL PONTIFICADO Y LA EJECUCIÓN DEL TRIDENTINO (1565-1605)

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

XXXVIII. Personalidad y obra de los papas de la reforma católica de Pío v hasta Clemente viii

FUENTES: BullRom VI-IX; L. SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la S. Sede durante el Pontificado de Pío V,* 4 t., Madrid 1914; G. CATALANO, *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II,* Palermo 1955; para los informes de la nunciatura cf. cap. 39 y 40. - A. SALA, *Documenti circa la vita di San Carlo,* 4 t., Milán 1857-62; Acta Ecclesiae Mediolanensis, ed. dirigida por A. RATTI, II y III-2, Milán 1890-96; A.G. RONCALLI, *Gli atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo,* 5 t., Florencia 1936-58, cf. la breve crónica de esta visita RSTI 14 (1960), 452-457; P. GUERRINI, *Atti della Visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alla diocesi di Brescia,* 3 t., Brescia 1915-40; *Nunziature di Savoia,* I, ed. dirigida por F. FONZI, Roma 1960; *Nunziature di Napoli,* I, ed. dirigida por P. VILLANI, Roma 1962, cf. H. JEDIN, *Osservazioni sulla publicazione delle Nunziature d'Italia:* RSIt 75 (1963) 327-343.

BIBLIOGRAFÍA: Siguen siendo fundamentales PASTOR, VIII (Pío V), IX (Gregorio XIII), X (Sixto V), XI (Clemente VIII); P. HERRE, *Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II.*, Leipzig 1907; L. BROWNE, *Olf, The Sword of Saint Michael. The Life of Pius V.*, Milwaukee 1943; G. GRENTE, *Le pape des grands combats*, París ²1956; G. GAROCCI, *Lo Stato della Chiesa nella seconda metà del sec. XVI*, Milán 1961; L. CASTANO, *Gregorio XIV*, Turín 1957. - Nunciaturas: L. JUST, *Die Erforschung der päpstlichen Nuntiaturen:* QFIAB 24 (1933), 244-277; H. KRAMER, *Die Erforschung und Herausgabe der Nuntiaturberichte:* «Mitt. des Österr. Staatsarchivs» 1 (1948), 492-514; L.H. HALKIN, *Les Archives des Nonciatures:* «Bull. de l'Institut Belge de Rome» 33 (1961), 649-700; las listas de los nuncios: H. BIAUDET, *Les nunciatures permanentes jusqu'en 1648*, Helsingfors 1910. - Colegios romanos: P. PASCHINI, *Le origini del Seminario romano: Cinquecento romano e riforma cattolica*, Roma 1958, 3-32; R.G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano del suo inizio 1551 alla soppressione della Compagnia di Gesù 1773*, Roma 1954; F.A. GASQUET, *A History of the Ven. English College at Rome*, Londres 1920; STEINHUBER, cf. cap. 40. - Ciudad de Roma: P. PECHIAI, *Roma nel Cinquecento*, Bolonia 1949; J. DELUMEAU, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, 2 t., París 1959; H. SIEBENHÜNER, *Umrisse zur Gesch. der Ausstattung von St. Peter in Rom von Paul III. bis Paul V.:* Festschrift H. SEDLMAYR, Munich 1962, 229-320; M. ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII secolo*, Milán 1948, allí 325-355 datos precisos sobre los peregrinos atendidos en S. Trinità dei Pellegrini. — P.M. BAUMGARTEN, *Von der Kardinälen des XVI Jh.*, Krumbach 1926; P. PRODI, *Charles Borromée, Archevêque de Milan et la Papauté:* RHE 62 (1967) 379-411; J. KRAJCAR, *The Greek College under the Jesuits for the first time 1591-1604:* OrChrP 31 (1965) 85-118; A. GASPARINI, *Cesare d'Este e Clemente VIII*, Modena 1960.

Reforma católica en Italia: G. ALBERIGO, *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia:* RSIt 70 (1958) 239-298, donde, entre otras cosas, se resumen muchas disertaciones no impresas: *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia 1558*, Padua 1960. No existe aún una biografía satisfactoria de Borromeo, sobre todo porque su voluminosa correspondencia, que descansa en la biblioteca Ambrosiana, no ha sido aún elaborada; bibl. LThK² II, 612, cf. R. MOLS, *S. Borromée pionnier de la moderne pastorale:* NRTh 89 (1957) 600-622, 715-747; M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La contrariforma nella arcidiocesi di Torino 1558-1610*, 3 t., Città del Vaticano 1957; M.F. MELLANO, *La contrariforma nella diocesi di Mondovi 1560-1602*, Turín 1955; F. MOLINARI, *Il card. Teatino B.P. Burali e la riforma tridentina a Piacenza 1568-1576*, Roma 1957; R. DE MAIO, *Le origini del Seminario di Napoli*, Nápoles 1957; id., *Alfonso Carafa, Card. di Napoli:* SteT 210, Città del Vaticano 1961; P. VILLANI, *Una visita apostolica nel Regno di Napoli 1566-68: Studi in onore di R. Filangieri* II, Nápoles 1959, 433-466. Bibliografía de los sínodos

diocesanos italianos: SILVANO, DA NADRO, *Sinodi diocesani italiani 1534-1878*, Città del Vaticano 1960 (= SteT 207).

La gravedad de la crisis en que se hallaba aún la Iglesia al acabarse el concilio de Trento puede reconocerse dando una ojeada al mapa religioso de la Europa de entonces. Indiscutiblemente católicos sólo seguían siéndolo los pueblos de las penínsulas de los Apeninos y de los Pirineos. En el occidente de Europa el calvinismo amenazaba desprender a Francia de Roma, como lo había logrado ya de Escocia. Todavía no se querían dar por enterados en Roma de que, por la renovación del cisma, Inglaterra había entrado definitivamente en la serie de potencias protestantes. Perdido estaba el norte escandinavo, y en Polonia vacilaban la realeza y el catolicismo. En el imperio, la paz religiosa de Augsburgo no había detenido el avance del protestantismo: en el norte de Alemania se habían perdido los últimos puntos de apoyo de la antigua Iglesia; en el sur y oeste se afirmaban trabajosamente en los territorios eclesiásticos y bajo la protección de las dinastías de Wittelsbach y Habsburgo, sin embargo, corrían peligro Austria, Bohemia y Hungría. La Confederación helvética seguía también dividida religiosamente.

Que la Iglesia superara la crisis y al fin del siglo se encontrara renovada y fortalecida se debió a la ejecución del concilio de Trento por obra del papado. Gracias al empeño de tres papas eminentes, sus decretos no se quedaron en letra muerta, sino que penetraron en la vida de la Iglesia. Los métodos empleados por aquellos papas son tan diversos como sus personalidades; pero el fin es el mismo: la renovación de la Iglesia en el sentido de la reforma católica.

Pío V

En el conclave después de la muerte de Pío IV (20-12-1565 a 7-1 1566), que «estuvo más libre de influencias exteriores que ningún otro desde tiempos inmemoriales» (Pastor) Borromeo impidió la elección de Ricci, hábil, negociador, protegido del duque Cosimo, pero también la de Farnese, y, después que fracasaron otras candidaturas por él favorecidas (Morone, Sirleto), impuso, en conni-

vencia con Farnese, al dominico Michele Ghislieri, de quien Requesens, embajador español, hacía este juicio: Es el papa que piden los tiempos [1]. Juicio sorprendente si se considera que el nuevo papa Pío V debió su ascensión al enemigo de España, Paulo IV; juicio recto, sin embargo, porque se distinguió de Paulo IV en que, en todos los órdenes, pensaba y obraba desde el punto de vista religioso, y evitó el ciego nepotismo del Carafa y también la pompa por éste desplegada. El tren de la corte fue tan riguroso y sobrio como el papa mismo. En rigor, para proceder contra la blasfemia, la inmoralidad y la profanación de las fiestas, y también en celo por la Inquisición, Pío V no fue a la zaga del papa Carafa. Quería convertir a Roma en un convento, se murmuraba de él. Las sentencias de la Inquisición fueron dadas a conocer y ejecutadas en públicos autos de fe [2]. Entre los «contumaces» y recidivos que fueron condenados a muerte se contaron el antiguo secretario particular de Clemente VII, Pietro Carnesecchi, y el humanista Aonio Paleario, que habían sido, los dos, absueltos bajo Pío IV. El número de procesos de la Inquisición se acreció rápidamente: sólo en Venecia se celebraron 82 bajo Pío V. La bula *In Coena Domini*, que debía leerse el jueves santo y en que se reunían las censuras eclesiásticas reservadas al papa, recibió en 1568 una nueva versión, más rigurosa [3].

Sin embargo, estas medidas de represión pasan a segundo término en el cuadro total de las medidas positivas. El catecismo para los párrocos preparado en el concilio de Trento, fue acabado con la colaboración sobre todo de los dominicos Edigio Foscarari, Leonardo Marini y Francisco Foreiro; puesto en latín clásico por el humanista Giulio Poggiani y, revisado todavía por el cardenal Sirleto, apareció en septiembre de 1566 [4]. El *Breviarium Romanum* (1568) y el *Missale Romanum* (1570), en que cola-

1. «A mi juicio es el cardenal que en los tiempos de agora convendría que fuese papa»: J.J.I. DOLLINGER, *Beitrage*, I, 579. El extenso informe (ibid., 571-588) ofrece una excelente caracterización de todo el colegio cardenalicio

2. Extractos pertinentes del diario del maestro de ceremonias Firmanus: PASTOR, VIII, 634ss.

3. K. PFAFF, *Beitrage zur Geschichte der Abendmahlbulle vom 16-18. Jh.*: RQ 38 (1930), 23-76. Característico para el endurecimiento de la práctica inquisitorial es el proceso Carnesecchi, cf. O. ORTOLANI, *Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento: Pietro Carnesecchi. Con estratti dagli atti del processo del S. Officio*, Florencia 1963.

4. P. PASCHINI, *Il catechismo romano del Concilio di Trento*, Roma 1923, reim.: P. PASCHINI, *Cinquecento romano e riforma cattolica*, Roma 1958, 33-89.

boraron, además de Marini y Sirleto, el teatino Scotti y Antonio Carafa, sobrino nieto de Paulo IV, fueron prescritos a todas las diócesis y órdenes religiosas que no poseyeran, desde 200 años antes, breviarios y misales propios [5]. Pero más decisiva que estos complementos del concilio fue la férrea voluntad del papa, de ejecutar los decretos de reforma, y no tolerar una recaída en la laxa praxis anterior de dispensas, que hubiera menoscabado su validez.

Una reforma de la penitenciaría, por la que esta oficina quedó reducida al *Forum internum*, cegó definitivamente esta fuente de incontables abusos [6]. En cumplimiento de la prescripción tridentina, visitó el papa personalmente las basílicas patriarcales de Roma; la visita de las parroquias la encomendó a una comisión, a la que pertenecía el vicario de Borromeo, Ormaneto. La «Archicofradía de la doctrina cristiana», transplantada de Milán a Roma, floreció poderosamente por obra de Felipe Neri y su compañero Pietra, de suerte que la reforma romana fue calificada de «hija de la milanesa» [7]. Con el fin de impulsar enérgicamente, por lo menos en Italia, la reforma tridentina, nombró el papa (1571) visitadores apostólicos para los obispados de los estados de la Iglesia y del reino de Nápoles [8]; Marini recibió mandato correspondiente para 24 obispados del centro y norte de Italia, y posteriormente Ragazzoni y Castelli para los obispados adriáticos. Convencido de que los decretos tridentinos de reforma eran el instrumento de renovación de la Iglesia en todo el mundo, cuidó que se publicaran también en los países de misión,

5. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuchs:* «Liturgisches Leben» 6 (1939), 30-66, más el complemento de B. OPFERMANN: ELit 72 (1958), 214s; H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher:* ELit 59 (1945), 5-38; E. FOCKE - H. HEINRICHS, *Das Kalendarium des Missale Pianum:* ThQ 120 (1939), 383-400, 461-469; A.P. FRUTAZ, *Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570:* «Problemi religiosi», 187-214.

6. E GOLLER, *Die päpstliche Ponitentiarie,* II-2, 98ss; BullRom, VII, 750ss.

7. A. MONTICONE, *L'applicazione del Concilio di Trento a Roma:* RSTI 7 (1953), 225-250, 8 (1954), 23-48; G. FRANZA, *Il Catechismo a Roma del Concilio di Trento a Pio VI nello zelo dell'Archiconfraternità della Dottrina Christiana* (Alba 1958).

8. Sobre las indicaciones de PASTOR VIII, 159ss, IX, 56ss, cf. P. VILLANI, *La visita Apostolica di Tommaso Orfini nel Regno di Napoli,* 1566-68, Roma 1957; posteriores: A. BASON, *La diocesi di Aquileja secondo la Visita Apostolica dell'anno 1584: Studi Aquileji offerti a G. Bus,* Aquileia 1933, 433-451; G. VITEZIC, *La prima Visita Apostolica post-tridentina in Dalmazia (1579),* Roma 1957; sobre las visitas del jesuita Possevino en los territorios de los Gonzaga, cf. M. SCADUTO: «Arch. stor. lombardo», VIII-10 (1960), 336-410.

hasta México, Goa y el Congo [9]. Numerosos sínodos provinciales y diocesanos aplicaron los decretos en ámbito diocesano, se fundaron seminarios sacerdotales y se encarecieron las disposiciones tridentinas sobre la clausura de las monjas [10].

El modelo de una enérgica aplicación del concilio que penetraba todos los ámbitos de la vida eclesiástica lo ofreció Carlos Borromeo por su actuación en Milán (1565-84). Por su trabajo personal, sus visitas y su legislación en once concilios diocesanos y seis provinciales (1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1582), vino a ser «el modelo de un obispo tridentino» (Pastor). Ya la ordenación de la vida doméstica, que promulgó para su palacio [11], refleja el nuevo espíritu: un *Praefectus spiritualis* cuida de la vida espiritual de toda la comunidad familiar. Para la formación de los futuros sacerdotes se fundó en Milán un seminario mayor, al que se agregaron varios seminarios menores, entre ellos uno para vocaciones tardías. Por la división de la extensa diócesis en doce distritos, con un comisario de su confianza al frente de cada uno, intensificó y elevó la cura de almas; los jesuítas y teatinos recibieron colegios; las escuelas de la doctrina cristiana instituidas por el sacerdote Castellino da Castello contaban el año 1595 más de 20 000 alumnos. Carlos visitó personalmente hasta los más remotos valles alpinos de su diócesis, y todavía encontró tiempo para recorrer, lugar por lugar, como visitador apostólico, obispados sufragáneos como Bérgamo. Cuando el año 1582 apareció el resumen de toda la obra de reforma, las *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, fueron encargados en Lyón 100 ejemplares, en Toledo 11. El ímpetu del incansable arzobispo, que se consumía en el apostolado, a fin de cristianizar la vida entera de su diócesis, lo llevó a vivos conflictos con los virreyes españoles Requesens y Ayamonte, de forma que por un tiempo pareció dudoso si el papa —a la sazón Gregorio XIII— lo apoyaría frente al cesaropapismo español; Borromeo se presentó en Roma, donde las medidas del «celoso» de Milán tenían muchos adversarios, y cam-

---

9. C. BAYLE, *El Concilio de Trento en las Indias españolas:* RF 131 (1945) 257-284.

10. La lista de los sínodos: PASTOR, VIII, 157, como notó Pastor mismo, necesita complementarse, pues el florecimiento de la actividad sinodal cae en los pontificados de Gregorio XIII y Sixto V. La bula *Circa pastoralis officii* sobre la clausura: BullRom VII, 447-450.

11. *Acta eccl. Mediol.*, II, Milán 1599, 811-825, también en RATTI, III, 13-46.

bió la situación. Fueron confirmadas las actas del cuarto concilio provincial y un breve papal justificó al arzobispo ante los milaneses mal avenidos con su rigor.

Borromeo no era la única realización posible del ideal de obispo tridentino. Diez años después de su muerte prevenía el cardenal Valier de Verona a Federigo, sucesor de Borromeo, que no imitara en todo el ejemplo de su gran antecesor[12]; el cardenal Paleotti echó por otras sendas en su obispado de Bolonia; finalmente, Francisco de Sales, cuya acción en Ginebra pertenece ya al siglo siguiente (1599-1622), acuñó un nuevo ideal de obispo, caracterizado por una amplitud humanista. Pero es problemático si la montaña de abusos podía derrocarse sin la «férrea consecuencia» de Borromeo, que podía alcanzar una máxima dureza.

En el nombramiento de obispos siguió Pío V nuevos caminos al instituir una comisión propia para el examen de los candidatos. Entre los 21 cardenales por él creados había hombres tan distinguidos como Antonio Carafa, Santori, el general de los dominicos Giustiniani, el minorita Felipe Peretti, el teatino Burali. Pero lo decisivo fue que Pío V excluyó toda vacilación en la afirmación de la reforma tridentina. La victoria sobre los turcos en Lepanto (7-10-1571), alcanzada por la flota de la Liga entre España y Venecia trabajosamente lograda por el papa, iluminó el ocaso de este pontífice († 1-5-1572), beatificado en 1672 y canonizado en 1712.

Gregorio XIII

Su sucesor Ugo Boncompagni, canonista que procedía de la carrera de cargos curiales, no poseía el temple ascético y la inconmovible consecuencia de su antecesor; sin embargo, su largo pontificado (1572-85) no fue menos importante para la ejecución del concilio tridentino, en que él mismo tomara parte, y la estructuración de la reforma católica. Su elección, extraordinariamente rápida, el 13 de mayo de 1572, la debió Gregorio XIII a la intervención de Felipe II. Sin embargo, el consciente reconocimiento del

---

12. A. VALERIUS, *De cauta imitatione sanctorum episcoporum:* MAI S VIII, 89-117; P. PRODI, *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del Card. Paleotti:* «Problemi religiosi», 323-394.

predominio español no le impidió defender moderadamente la juridicción eclesiástica en Milán y Nápoles y hasta en la madre patria contra el cesaropapismo español[13]; el proceso contra Carranza, arzobispo de Toledo, acusado ante la inquisición española, que ya Pío V avocó a Roma, fue acabado por Gregorio XIII con una sentencia benigna[13a]. Mirando celosamente por su independencia, sólo limitado influjo sobre sus resoluciones permitió a su mismo consejero más inmediato, su secretario particular Tolomeo Galli, el «cardenal de Como». En la aplicación de las normas tridentinas era más accesible que su antecesor a los consideraciones de política eclesiástica. Así, para unir el interés dinástico de la casa Wittelsbach con el aseguramiento del estado de posesión católica en el noroeste de Alemania, permitió, en contradicción crasa con la prohibición tridentina de la acumulación de obispados, que el poco espiritual Ernesto de Baviera juntara finalmente en su mano cinco obispados. Su gran mérito fue la transformación de las nunciaturas en eficaces instrumentos de la reforma de la Iglesia.

Ya antes nunca habían sido representaciones exclusivamente diplomáticas; ahora pasaron tan a primer término sus funciones eclesiásticas que una generación más tarde se pudo afirmar: «Sobre sus hombros pesa en gran parte la restauración de la religión, del culto y de la administración eclesiástica»[14]. A las nunciaturas permanentes ya existentes en las cortes católicas (el emperador, España, Francia, Portugal, Polonia, Florencia y Saboya) se añadieron nunciaturas expresas de reforma en la Alta Alemania (Ninguarda y Porzia), en Suiza (Bonhomini) y en la Baja Alemania (K. Gropper), que cumplía funciones semejantes a las de los visitadores apostólicos en Italia; de ellos salieron las nunciaturas fijas de Lucerna (1579), Graz (1580) y Colonia (1584). La idea muy difundida bajo Paulo III y sus sucesores de que Alemania estaba

---

13. P. PRODI, *San Carlo Borromeo e la trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica:* RSTI 11 (1957), 195-240, con indicaciones de bibliografía anterior.

13a. Amplia colección de fuentes: *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos,* ed. dirigida por J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, hasta ahora 3 t., Madrid 1962-66; añádanse investigaciones especiales del autor, entre las que destaca por tocar un punto especialmente crítico: *Melchor Cano y Bartolomé Carranza, dos Dominicos frente a frente:* HS 15 (1962), 5-93.

14. Cf PASTOR, IX, 43-46.

perdida para la Iglesia, fue ahora abandonada. La «Congregación alemana» creada por Pío V, a la que pertenecían conocedores de las circunstancias alemanas como los cardenales Otto de Augsburgo, Madruzzo, Morone, Delfino y Commendone, se formó una idea clara de la situación y, desde 1573, coordinó las medidas pertinentes (cf. cap. XL).

Como la ejecución del decreto tridentino tropezaba con grandes dificultades en los países en peligro, favoreció Gregorio XIII la organización de los colegios existentes ya en Roma para la formación de clérigos, y fundó otros nuevos: el colegio romano de los jesuitas fue alojado en una imponente reconstrucción y ricamente dotado; hasta hoy lleva su nombre. El *Collegium Germanicum* fue unido con el colegio húngaro y, por medio de ricas donaciones, fue capaz de sostener un centenar de alumnos, de entre los cuales saldría personal dirigente para la Iglesia alemana que seguía sufriendo grave falta de sacerdotes. Como el colegio alemán, también el inglés, fundado en 1579, fue confiado a los jesuitas. El colegio griego de san Atanasio, un colegio maronita y otro armenio, tenían por fin procurar un respaldo en Roma a las partes unidas de la Iglesia oriental. Estas fundaciones de colegios bajo Gregorio XIII iniciaron una evolución de alcance incalculable: Roma que había sido siempre centro de la administración eclesiástica, vino a ser también centro de la ciencia teológica y de formación sacerdotal para toda la Iglesia.

Con el nombre de Gregorio XIII va finalmente unida la reforma del calendario juliano que, proyectada de muy atrás (bajo Sixto IV, León X y Clemente VII) fue ahora concluida tras numerosos dictámenes de sabios y a base de las propuestas de los hermanos Giglio, y por una comisión presidida por Sirleto y ejecutada a 24 de febrero de 1582 en la pontificia Villa Mondragone junto a Frascati[15]. La igualación del calendario astronómico y del eclesiástico fue asegurada por el descuento de diez días (5-14, octubre, 1582) y nuevas reglas de intercalación. La introducción del calendario gregoriano vino a ser un barómetro del alcance de la autoridad papal: los estamentos católicos la aceptaron inmediatamente, los protestantes — a pesar de la recomendación de los astrónomos Brahe y

15. BullRom VIII, 386ss; PASTOR IX, 205-215.

Kepler — sólo 100 años más tarde; la ortodoxia griega tardó hasta el siglo XX.

Sixto V

El conclave tras la muerte de Gregorio XIII († 10-4-1585) — como el de 1565-66 — estuvo prácticamente libre del influjo de las grandes potencias. La elección del antiguo minorita Felice Peretti de Montalto (el 24-4-1585) lograda por el cardenal Medici con apoyo de los franceses contra Farnese, puso a la cabeza de la Iglesia una personalidad descollante. Sixto V (1585-90) juntaba en sí el espíritu estrictamente eclesiástico de Pío V, que lo creara cardenal en 1570, y las dotes políticas de Pablo III, que el papado necesitaba más aún que entonces para la salvaguarda de su independencia. Su inflexible voluntad de dominio imprimió su cuño, para siglos, a la curia romana y a la ciudad de los papas. Convencido de que la acción universal de los papas presuponía orden en los estados de la Iglesia, reprimió con draconiana dureza el bandolerismo que se recrudeció bajo Gregorio XIII y saneó con tal éxito las finanzas papales que dejó en el castillo de Santángelo un tesoro de unos 4 millones de escudos de oro. Su más importante contribución a la reforma católica fue la reorganización de la curia romana.

El concilio de Trento, cediendo al decidido deseo de los papas, había renunciado a la *reformatio capitis*. Pero los órganos existentes de gobierno: la junta plenaria de los cardenales (consistorio) y las oficinas centrales de administración (cancillería y cámara) que venían de la edad media, aunque limpias entre tanto de los abusos más gruesos, no bastaban ya a las crecientes tareas de los papas de la reforma. Desde que la reforma católica echó pie en Roma, acostumbraron los papas encomendar las fundaciones más importantes a diputaciones de cardenales, de las que varias (la inquisición romana, fundada en 1542, la congregación del concilio en 1564, la congregación del Índice en 1571, la congregación de los obispos en 1572), por ser fijas, habían adquirido ya carácter de oficinas o ministerios, otras solían disolverse una vez cumplido el cometido que se les confiara. Por la bula de 22 de enero de 1588, Sixto V creó 15 congregaciones fijas de cardenales con competencias puntualmente descritas y carácter de oficinas: seis para la administra-

ción y gobierno de los estados de la Iglesia y las restantes para asuntos de la Iglesia universal: Inquisición, Índice, concilio, obispos, regulares, *Signatura gratiae,* ritos e imprenta vaticana[16]. En las congregaciones plasmó en adelante la colaboración de los cardenales en el gobierno de la Iglesia; el consistorio perdió importancia, lo mismo que la cancillería que ahora sólo funcionó como oficina de expedientes. La pretensión a una corregencia sostenida en la edad media tardía y todavía bajo los papas del Renacimiento por una oligarquía numéricamente escasa de cardenales, estaba definitivamente superada. Al mismo tiempo fue fijado en 70 el número de cardenales, que el concilio de Constanza había limitado a 24: 6 cardenales obispos, 50 cardenales presbíteros, 14 cardenales diáconos, y se estableció nueva lista de iglesias titulares y diaconías[17]. Por la creación de 33 cardenales completó el papa el número pleno.

Favorecer la unión de los miembros con la cabeza tenía por objeto la nueva regulación, de 20 de diciembre de 1585, de las visitas a Roma de los obispos *(Visitatio liminum)*[18]. Los obispos de Italia y de las islas vecinas, así como los de Dalmacia y Grecia fueron obligados a presentarse en Roma, cada tres años, para informar; para la mayoría de los restantes países (en particular el imperio, Francia y España) se fijó el plazo de cuatro años, para los más lejanos el de cinco y para los de Ultramar el de diez. En la visita a Roma había que presentar un informe acerca del estado de la vida eclesiástica *(Relatio status dioecesis),* para el que fue prescrito un esquema especial. Los informes de que se dispone en número creciente desde fines de siglo, ofrecen, siquiera frecuentemente coloreados, muchos datos para la estadística de las diócesis que no se han transmitido por otras fuentes; entonces formaban a menudo el punto de partida de las disposiciones papales de reforma. De este modo, la regla y norma del papa vino a ser «un quicio y factor permanente de la reforma católica» (Schmidlin).

---

16. BullRom VIII, 985ss, PASTOR X, 181ss.

17. BullRom VIII, 808ss (3-12-1586). Un espejo de cardenales, dedicado aún a Gregorio XIII fue compuesto por HIFRONYMUS MANFREDUS, *De perfecto cardinali S.R.E.*, Roma 1584

18. J. SCHMIDLEN, *Die kirchlichen Zustande in Deutschland vor dem Dreissigjahrigen Kriege nach den bischoflichen Diozesanberichten an den Heiligen Stuhl,* 3, Friburgo 1908-10, sobre la bula: *Romanus Pontifex* I S. XVIIIss; más bibliografía FINK, *Vat Archiv* 120, R. ROBES - V. CASTELL, *La visita ad limina durante el pontificado de Sixto V* «Anthologica annua» 7 (1959), 174-213.

Poseso de la pasión de construir, Sixto V concibió el plan de hacer de Roma por sus grandiosos edificios y una urbanización bien meditada, la ciudad más bella de Europa a par que el centro religioso del mundo. La cúpula de san Pedro fue acabada por Giacomo della Porta; con el obelisco erigido en la plaza de san Pedro y el palacio para vivienda proyectado por Domenico Fontana, la cúpula es hasta hoy día para todo peregrino el distintivo de la ciudad eterna. El inmenso complejo de edificios de la iglesia del Laterano, aunque venerable por una historia milenaria hubo de ceder a un nuevo plan de construcción. El 25 de noviembre de 1584 fue consagrada la iglesia principal de los jesuitas *Al Gesú,* levantada según los planos de Vignola y Giacomo della Porta, primer gran monumento del barroco romano; la iglesia nueva (Chiesa nuova) de los oratorianos estaba en construcción. La ciudad medieval, encerrada hasta entonces en el arco del Tiber, volvió de nuevo a las colinas, que en la época imperial romana estaban construidas, y eran ahora un desierto. Gregorio XIII había comenzado en el Quirinal la construcción de una nueva residencia, de situación más sana, que fue acabada una generación más tarde por Paulo V; Gregorio había unido el Laterano con Santa María Maggiore por medio de una nueva calle. Sixto V condujo una gran calle de enlace desde el Pincio a Santa María Maggiore, donde edificó para sí y su protector Pío V una grandiosa capilla sepulcral. Otras calles reparadas facilitaron la peregrinación a las siete iglesias principales que volvió a practicarse por obra de Felipe Neri. El coronamiento de las columnas de Trajano y Marco Aurelio con las estatuas de los apóstoles Pedro y Pablo simbolizaba el espíritu constructor del papa en la organización de la nueva Roma barroca, que dejó rápidamente atrás los planos urbanos trazados por Bufalini (1551) y Du Perac (1577). Roma se convirtió en una «ciudad nueva»; su auge en la época de la reforma católica dejó atrás a todas las otras capitales de Europa [19].

---

19. DELUMEAU, *Vie économique et sociale de Rome,* I, 358 — Exposición de la actividad constructora de Sixto V: PASTOR X, 422-499 ha de compararse con el párrafo PASTOR VI, 262-314 *(Roman Ende der Renaissance).* Sobre las guías de Roma del editor Franzini, que aparecieron desde 1588 en muchas ediciones, adornadas con grabados en madera, cf. L. SCHUDT, *Le guide di Roma,* Viena - Augsburgo 1930, 31ss; K. SCHWAGER, *Zur Bautatigkeit Sixtus V. an S. Maria Maggiore:* «Miscell. Bibliothecae Hertzianae», Munich 1961, 324-354

Los extremos de la voluntad creadora de este gran papa, a quien se debe también la reconstrucción de la biblioteca vaticana y la fundación de la imprenta vaticana, se pusieron de manifiesto en el cumplimiento de una tarea científica, que proyectó, pero no llevó a cabo el concilio de Trento: la revisión de la Vulgata. Decenios hacía que el erudito Sirleto preparaba trabajos previos para la revisión del texto bíblico, latino y griego. La comisión nombrada por Sixto V para la revisión de la Vulgata, a la que pertenecía entre otros el cardenal Carafa, trabajaba diligentemente, pero con demasiada lentitud para la impaciencia del papa. Éste mandó se le entregara el material, pero modificó por intervenciones caprichosas el texto sagrado hasta tal punto que, la edición acabada de imprimir el 2 de mayo de 1590, a pesar de haber sido ya enviada a 25 príncipes y haberse publicado la bula de introducción[20] hubo de ser retirada a la muerte del papa a 27 de agosto de 1590. Una comisión nombrada por Gregorio XIV, bajo la dirección del cardenal Colonna, corrigió los dislates más gruesos; por consejo de Belarmino, la edición así corregida fue publicada, año de 1592, por Clemente VIII con el nombre de Sixto-clementina.

Con los tres papas que se sucedieron en breves intervalos y que habían tomado parte, los tres, en el concilio de Trento, se extinguió la generación tridentina. Tanto Urbano VII (15 a 27-9-1590) como Gregorio XIV (5-12-1590 a 16-10-1591) e Inocencio IX (29-10 a 30-12-1591) habían colaborado fervorosamente, como obispos o nuncios en la ejecución del concilio: G.B. Castagna como arzobispo de Rossano y nuncio en Madrid bajo Pío V; Niccolò Sfondrato como obispo de Cremona; G.A. Facchinetti, obispo de Nicastro y nuncio en Venecia. El piadoso, pero enfermizo Gregorio XIV prosiguió la obra reformadora del concilio regulando el proceso informativo de los obispos, pero derrochó bajo influjo de su inexperto nepote Paolo Emilio Sfondrato una parte considerable del tesoro sixtino por subsidios sin sentido a los franceses de la «Sainte Ligue» (cf. cap. XXXIX).

---

20. La tesis defendida por P.M. BAUMGARTEN, *Neue Kunde von alten Bibeln*, 2 t., Krumbach 1922-27, contra C.A. KNELLER, últimamente en el artículo: *Die Bibelbulle Sixtus'V.:* ZKTh 52 (1928), 202-224; 59 (1934), 81-101, 268-290, de que la bula fue realmente publicada, debe darse por demostrada; la bibliografía más antigua (LE BACHELET, AMANN, HÖPFL) en SEPPELT, IV, 521, cf. P. PASCHINI, *G. Sirleto ed il Decreto tridentino sull'edizione critica della Bibblia*, Locco 1923.

Como los tres precedentes, así también el conclave de 10-30 de enero de 1592, estuvo bajo el fuerte influjo de España, que no logró imponer su candidato preferido, Santori[21], espiritualmente eminente, pero rudo; sí, empero, a Ippolito Aldobrandini, grato también, pero mucho más débil. Clemente VIII (1592-1605) defraudó las esperanzas de España, en cuanto que, tras larga vacilación, concedió la absolución de Enrique IV de Francia, violentamente impugnada por Felipe II. Así recobró el papado su libertad de movimientos, pudo actuar de mediador en la paz de Vervins (1598) concluida entre España y Francia y, al extinguirse la línea principal de la casa Este, incorporar el feudo papal de Ferrara y unirlo a los estados de la Iglesia[22].

Clemente VIII llenaba personalmente el ideal de obispo de la reforma católica: llevaba la vida ascética de un piadoso sacerdote y de un celoso obispo, peregrinaba mensualmente a pie a las siete iglesias, oía durante el año jubilar horas y horas confesiones en san Pedro y visitaba las iglesias patriarcales y muchos conventos y hospitales. Escogió por confesor a Baronio, y Felipe Neri lo veneraba como a un padre. Sin embargo, bajo su pontificado comenzó a perder brío y repercusión universal el movimiento de reforma interna de la Iglesia, tal como se los imprimieran Pío V y sus dos sucesores. Una nueva revisión del Índice de libros prohibidos (1596) dejó libre a Belarmino, pero se ensañó con la literatura judía. El año 1593 entregó la república de Venecia a la inquisición el apóstata dominico Giordano Bruno; como después de repetida retractación, volvió finalmente el 5 de abril de 1598 a sus opiniones en contradicción con la doctrina de la Iglesia, fue condenado a la hoguera (17-2-1600)[23]. El papa dejó indeciso el pleito

21. La instructiva autobiografía de Mons. G.A. SANTORI, ed. por G. CUGNONI, Roma 1890

22. B. BARBICHE, *La politique de Clément VIII. à l'égard de Ferrare en Novembre et Décembre 1597 et l'excommunication de César d'Este:* MAH 74 (1926), 289-328; G. GOZZI, *Gesuiti e politica sul fine del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede Apostolica proposta dal P. Achille Gagliardi alla repubblica di Venezia:* AstIt 75 (1963), 477-537

23. El extracto de las actas del proceso hecho antes del verano de 1597: A. MERCATI, *Il Sommario del processo di G. Bruno,* Città del Vaticano 1942; allí 46-53 un juicio muy equilibrado de la personalidad de Bruno.

surgido entre dominicos y jesuitas sobre la gracia (cf. cap. XLI) y no pudo resolverse a dar vigencia a la nueva colección de decretales, ya acabada y que llevaría su nombre. Aunque, como nuncio que fuera en Polonia, no carecía de experiencia política, este papa concienzudo, pero indeciso, dejó casi enteramente la dirección de los asuntos a sus nepotes Cinzio y Pietro Aldobrandini y, por excesivas donaciones a su familia, dilapidó las finanzas papales.

A despecho de estas flaquezas del papa Aldobrandini, el año jubilar de 1600 resultó un triunfo del papado rejuvenecido. Ya el jubileo del año 1575 había traído a Roma a centenares de miles de peregrinos sobre todo de Italia; famosos predicadores, como el jesuita Francisco de Toledo, el capuchino Lobo y el minorita Panigarola hicieron de la peregrinación una misión popular. Cuando, el 31 de diciembre de 1599, abrió Clemente VIII la puerta santa, se hallaban presentes 80 000 hombres; el número total de peregrinos fue estimado en 1,2 millones. Para alojar por lo menos a un parte de aquel torrente de masas, se amplió el hospital de S. Trinità dei Pellegrini, fundado por Felipe Neri. Para el lucro de las indulgencias se prescribieron para los peregrinos extranjeros 15 visitas de iglesias; para los romanos, 30. El papa hizo 60, lavó repetidamente los pies a peregrinos pobres y los convidó a su mesa; los grupos de peregrinos eran por él recibidos en el patio de Belvedere. Estaban representadas todas las capas sociales, aun las más altas: los duques de Baviera y Lorena, el virrey de Nápoles, los cardenales Andrés de Austria y Dietrichstein. Cómo sintió pocos años después (1612-13) un prelado alemán la nueva Roma, lo pinta plásticamente el *Raiss uf Rom* de Aschhausen, obispo de Bamberg [24].

Una generación bastó para que cambiara la faz de la Iglesia. Acabado el concilio de Trento, los papas levantaron como una bandera sus decretos y aunaron e incitaron las fuerzas religiosas existentes. Se restableció la autoridad del papado, si no en todo el espacio de la *Res publica christiana* medieval, por lo menos en los pueblos que habían permanecido católicos. Pero la restauración del poder papal con la ayuda del concilio de Trento no fue, como afirmaban publicistas anticuriales como Vergerio y Sarpi [25], una

---

24. PASTOR IX, 142-155, XI, 505-512, CH. HAUTLE, *Des Bamberger Fürstbischofs J.G. von Aschhausen Gesandtschaftsreise 1612-13,* Tubinga 1881.

25. P.P. Vergerio defiende este modo de ver en el fingido *Consilium quorundam*

hábil artimaña de curialistas ávidos de poder, sino la consecuencia natural de la reforma católica, sinceramente querida, aunque no siempre con rigurosa consecuencia y éxito cabal[26]. El nuevo centralismo que sustituyó al medieval tardío de orientación fiscal, tenía fundamento religioso y espiritual. El papado había dado vigor a las normas del concilio de Trento; una sola Biblia, la Vulgata, una sola liturgia, la romana, un solo código legal garantizaban la unidad y hasta creaban una uniformidad mayor de la vida eclesiástica como nunca había conocido la Iglesia pretridentina. Sin embargo, la reforma tridentina no fue una restauración mera y simple de la edad media. En casi todas sus manifestaciones ostenta rasgos antiprotestantes. De la afirmación de su propio ser saca la Iglesia fuerza para su propia renovación y afianzamiento.

XXXIX. Afirmaciones de la Iglesia en la Europa occidental y oriental

Desde la conclusión del concilio de Trento, la reforma católica estaba canalizada y coordinada; prácticamente se la identificó con la ejecución de los decretos del concilio bajo la dirección del papado. Partiendo de la idea medieval de que el brazo secular debe cooperar en ello, los papas se esforzaron —con intensidad variable— porque el concilio fuera aceptado de parte del estado: con éxito en España y en los Países Bajos españoles y en Polonia, sin éxito en Francia. Las dos guerras de religión de las época, en que se luchó a par por intereses religiosos y por el poder político, las guerras de los hugonotes y la rebelión de los Países Bajos, dieron por resultado final que la monarquía francesa y el sur de los Países Bajos se conservaran para la Iglesia y se perdieran los del norte. En Inglaterra se consolidó la Iglesia estatal anglicana; en Escocia, el calvinismo; sólo en Irlanda permaneció católica la mayoría de pueblo. La vuelta a la Iglesia de Juan III y de su hijo ter-

---

episcoporum Bononiae congregatorum (1553) y en las *Actiones duae secretarii pontificii* (1556): F. Hubert, *Vergerios publizistische Tätigkeit* (Gotinga 1893), 284s 299s; P. Sarpi la ha incluido en su *Istoria* del Conc. Trid., I-1, cf. Jedin II, 3ss.

26. La viva crítica de Belarmino por la deficiente ejecución del tridentino está consignada en varios memoriales: Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, París 1913, 513-518 y 518ss, 1600-01 y 533ss (1612).

minó con la pérdida del trono. En Polonia, fortalecida de nuevo, se impuso la reforma católica, y hasta se despertaron esperanzas de unión con la Iglesia rusa ortodoxa.

España y los Países Bajos

FUENTES: Sínodos provinciales de Toledo: Mansi 34, 537-570; R. SÁNCHEZ LAMADRID, *Un manuscrito inédito del B. Juan de Ávila:* «Arch. teol. Granadino» 4 (1941) 137-241, completado por C.M. ABAD, *Últimos inéditos extensos del B. J. de Ávila:* MCom 13 (1950) 13-60; los sínodos provinciales de Salamanca, Granada y Zaragoza: J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Concilia Hispaniae* v² 445-463; cf. E. RODRIGUEZ AMAYA: «Revista de estudios extremeños» 66 (1951) 235-295; los estatutos del sínodo provincial de Valencia: Aguirre v, 445-463. Visitas: I-I. TELLECCHEA IDÍGORAS, *El formulario de visita pastoral de B. de Carranza, arzobispo de Toledo:* «Anthologica annua» 4 (1956) 385-437; D. MANSILLA, *Reacción del Cabildo de Burgos ante las visitas y otros actos de Jurisdicción intentados por sus obispos:* HS 10 (1957) 135-159. Sobre la política eclesiástica de Felipe II: SERRANO, FONZI y VILLANI, cf. cap. 38. Sobre los comienzos de Felipe III: J DE OLARRA - M.L. DE LARRAMENDI, *Correspondencia entre la nunciatura en España y la S. Sede* I, Roma 1960; B. LLORCA, *Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento:* EE 39 (1964) 341-360, 459-482. Países Bajos: *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas,* ed dirigida por L. GACHARD, 5 t., Bruselas 1848-79; *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays Bas,* ed. dirigida por J. LEFÈVRE, Bruselas 1941-53; *Nonciatures de Flandre,* ed. dirigida por el Instituto histórico belga de Roma, particularmente L. VAN DER ESSEN - A. LOUANT, *Correspondance d'O.M. Frangipani 1595-1606* 3 t., Roma 1924, 1932, 1942; J. CLEYNTJENS, *Corpus iconoclasticum,* 4 t., Tilburg 1928-34; *Documents relatifs à la jurisdiction des nonces et internonces des Pays-Bas pendant le régime espagnol 1596-1706,* ed. dirigida por J. LEFÈVRE, Bruselas-Roma 1942; M. DIERICKX, *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas 1521-70,* 3 t., Bruselas 1960-1962.

BIBLIOGRAFÍA: L. PFANDL, *Philipp II,* Munich 1938, cf. R. R. KONETZKE: HZ 164 (1941) 316-331; J.M. MARCH, *Niñez y juventud de Felipe II,* 2 t., Madrid 1941-42; R. ALTAMIRA, *Felipe II, hombre de estado,* Mexico City 1950; G. MATTINGLY, *Die Armada,* Munich 1960; F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* 2 t., México 1953. L. VAN DER ESSEN, *Alexandre Farnèse,* 5 t., Bruselas 1933-37; B. DE MEESTER, *Le Saint Siège et les troubles des Pays-Bas 1566-79,* Lovaina 1934; F. WILLOCX, *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège,* Lovaina 1929; E. DONCKEL, *Luxemburger Gutachten zu den Trienter Reformdekreten:* «Vierteljahrsbll.» 19 (1957)

119-134; L.J. ROGIER, *Geschiedenis van het Katholizisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e Eeuw*, 3 t., La Haya 1945-47; A. PASTURE, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques 1596-1633*, Lovaina 1925; J. SCHEERDER, *De Inquisitie in de Nederlanden in de XVIe Eeuw*, Amberes 1944; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* V, Bruselas 1952; I.I. WOLTJER, *Friesland in de hervormingstijd*, Leiden 1962.

Bajo Felipe II (1556-98), sinceramente religioso y concienzudo, pero de lenta decisión, España fue el más firme apoyo de la Iglesia y la primera potencia de Europa. Sólo tras profunda deliberación se decidió a aceptar los decretos del concilio con la cláusula restrictiva: «sin perjuicio de los derechos reales». Estos comprendían el *placet* para los decretos papales, el *Recursus ab abusu* (el derecho de apelar a la autoridad civil contra abuso de la autoridad eclesiástica), la independencia de la inquisición española y el patronato en las colonias. Pero sería injusto condenar el cesaropapismo de Felipe II por sus muchas intervenciones en terreno de jurisdicción eclesiástica, y olvidar el celo del rey por la ejecución de la reforma de la Iglesia, cuando ésta, sobre todo en cabildos y órdenes exentas, tropezaba con resistencia y buscaba respaldo en Roma. Los nuncios papales, entre ellos Castagna, el futuro Urbano VII, Ormaneto y Speciano, ambos colaboradores de Borromeo [1], no tenían tarea fácil cuando tenían que representar las quejas pontificias contra las intervenciones de la Iglesia estatal. Aunque los decretos tridentinos de reforma no colmaban ni mucho menos todos los deseos del episcopado español, éste se adelantó por mandato del rey a todos los países por la promulgación de los mismos en sínodos provinciales y diocesanos. Ya en los años 1565-66 se celebraron sínodos provinciales en Toledo, Salamanca, Granada, Zaragoza y Valencia; para el sínodo de Toledo compuso Juan de Ávila un extenso memorial en que se proponían las modificaciones deseables para España. A decir verdad, la ejecución de los decretos anduvo a paso mucho más lento. Así por ejemplo, hasta el sínodo diocesano de 1590 no se dio al obispado de Pamplona una «ley fundamental» [2]; en Coria, donde un sínodo de reforma

---

1. N. MOSCONI, *La Nunziatura di Spagna di Cesare Speciano*, 1586-88, Brescia [2]1961, 25ss.

2. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los Navarros en el Concilio de Trento y la Reforma tridentina en la diócesis de Pamplona*, Pamplona 1947, 181-301; F.S. PEDRO GARCÍA, *La Reforma del Concilio de Trento en la diócesis de Coria*· HS 10 (1957), 273-299.

habido ya en 1537 permaneció normativo en lo esencial, sólo las constituciones del sínodo de 1606 constituyeron «la mejor fuente de restauración tridentina hasta dos siglos más tarde». Muchos seminarios tridentinos, cuya erección comenzó pronto en España [3], no pudieron sostenerse, porque los obligados a contribuir a su sostenimiento se negaron a ello; así, sólo una fundación del obispo Galaza, el año 1603, dio base financiera al seminario de Coria fundado en 1579. Las órdenes religiosas no reformadas hubieron de aceptar, por razón de los breves de Pío V el 2 de diciembre de 1566 y 16 de abril de 1567, profundas intervenciones. Los conventuales franciscanos fueron obligados a aceptar la observancia; los mercedarios, trinitarios y carmelitas aceptaron las disposiciones pontificias, pero los premonstratenses se defendieron con éxito contra la unión que se les imponía con los jerónimos [4]. Los monasterios de la congregación benedictina tarraconense fueron sometidos a las visitas apostólicas, pero opusieron resistencia a la bula de reforma de 1592 [5]. La unión de la Iglesia y del Estado halló monumental expresión en el monasterio de jerónimos de El Escorial, construido por Felipe II los años 1563-84, en que el rey tenía una celda que daba al altar mayor.

Mucho antes de que estuviera acabada la organización eclesiástica de la metrópoli [6], fueron erigidas, a 12 de mayo de 1559, por mandato de Felipe II, tres nuevas provincias eclesiásticas en los Países Bajos españoles: Cambrai con las sufragáneas Tournai, Arras, St.-Omer y Namur; Malinas con las sufragáneas de Amberes, Herzogenbusch, Gante, Brujas, Iprés y Roermond; Utrecht con Haarlem, Middelburgo, Leeuwarden, Deventer y Groningen; el obispado imperial de Lieja siguió unido al metropolitano de Colonia [7]. De los 18 obispados regionales 14 eran nuevas fundaciones, cuya provisión se dilató a la verdad largo tiempo o, como en el norte, se

---

3. D. MANSILLA, *El seminario conciliar de S. Jerónimo de Burgos:* HS 7 (1954), 3-44, 259-398; para Coria: HS 10 (1957), 286s.

4. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *La reforma de los premonstratenses españoles del siglo XVI:* HS 13 (1960), 5-96.

5. R. AUGÍ, *La bulla de Clement VIII per la Reforma de la Congregació claustral tarraconense:* «Catalònia Monàstica» 2 (1929), 259-283.

6. D. MANSILLA, *La reorganización eclesiástica española del siglo XVI:* «Anthologica annua» 4 (1956), 97-238.

7. M. DIERICKX, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlande onder Filips II 1559-70,* Amberes 1950; sobre la publicación de las actas, cf. Fuentes.

hizo imposible, porque la sublevación holandesa perturbó la reorganización eclesiástica. En ella se unió la oposición de los estados contra la dominación española con la oposición religiosa, sostenida principalmente contra el calvinismo. Ya bajo el gobierno de Margarita de Parma, exigieron los *gueux* (= mendigos) la mitigación de los edictos de religión de Carlos v (de los *Plakate* o carteles), la abolición de la inquisición y la convocación de los estados generales. Un bárbaro iconoclasmo destruyó en 1566 inestimables tesoros de arte cristiano. El tribunal de los tumultos instituido por el duque de Alba no logró dominar la rebelión; sólo el arte político del gobernador Alejandro Farnesio, hijo de Margarita, logró desprender de la «pacificación de Gante» (1576) a las provincias del sur, que se mantenían casi enteramente católicas. Las provincias del norte, en gran parte protestantes, unidas en la «Unión de Utrecht», proclamaron su independencia (1581) y prosiguieron la guerra contra España, primero bajo Guillermo de Orange (asesinado el año 1584), luego bajo su hijo Mauricio (1585-1625), hasta el armisticio de 1609. En los «estados generales» fue prohibido desde 1574 todo culto católico, la cura de almas de los aún numerosos católicos fue mantenida penosamente bajo la dirección de un vicario apostólico en Utrecht.

El 11 de junio de 1565 fue admitido el tridentino por la gobernadora Margarita de Parma con la misma cláusula de reserva que en España; pero los desórdenes políticos y no raras veces también la resistencia del clero dilataron la ejecución; sólo bajo el gobierno de los archiduques Alberto e Isabel hizo progresos decisivos [8].

Francia

FUENTES: H. HAUSER, *Les sources de l'hist. de France, XVIe siècle*, III, IV, París 1912-1915; *Lettres de Cathérine de Médicis*, ed. dirigida por

8. Además de WILLOCX (cf. bibl.), G. ROLIN, *L'esprit du Concile de Trente dans le statut organique de l'Archevêché de Malines en 1561:* «Miscellanea De Meyer», II, 881-894; E. VOOSEN, *Exécution du Concile de Trente dans le diocèse de Namur:* «Revue diocésaine de Namur» 9 (1954), 321-349; E. BROUETTE, *La vie religieuse dans le Comté de Namur au siècle de la réforme:* «Revue du Nord» 35 (1953), 233-251; H.J. ELIAS, *Kerk en Staat in de zudelijke Nederlanden onder de Regeering der Aartsherzogen Albrecht en Isabella 1598-1621,* Amberes 1931. Para Lieja: H. DESSART, *La visite du diocèse de Liège par le nonce A. Albergati:* «Bull. de la Comm. royale d'hist.» 114 (1949) 1-135.

H. DE LA FERRIÈRE-BAGUENAULT DE LA PUCHESSE, 10 t., París 1880-1909; *Recueil des lettres missives de Henri IV*, ed. dirigida por BERGER DE XIVREY y otros, 9 t., París 1843-76; H.C. DAVILA, *Historia delle guerre civili di Francia 1559-98*, Venecia 1630; concilios provinciales: *Reims 1564:* Mansi 33, 1289-1390; *Rouen 1581:* Mansi 34, 617-682; *Reims 1583:* Mansi 34, 683-938; *Aix 1585:* ibid., 937-1014; *Toulouse 1590:* ibid., 1269-1322; *Narbonne 1609:* ibid., 1477-1536. *Girolamo Ragazzoni, évêque de Bergame, nonce en France. Correspondance de sa nonciature 1583-86*, ed. dirigida por P. BLET, Roma-París 1962.

BIBLIOGRAFÍA: L. ROMIER, *Les origines politiques des guerres de religion*, 2 t., París 1913-14; id., *Le Royaume de Cathérine de Médicis*, 2 t., París 1922; id., *Catholiques et Huguenots à la Cour de Charles IX*, París 1924; J.E. NEALE, *The Age of Catherine de Medici*, Londres 1943; A. BAILLY, *La réforme en France jusqu'à l'Édit de Nantes*, París 1960; R. NÜRNBERGER, *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, Tubinga 1948; A. BUISSON, *Michel de l'Hôpital*, París 1950; CH. HIRSCHAUER, *La politique de Pie V en France 1566-72*, París 1922; V. MARTIN, *Le Gallicanisme et la réforme catholique*, París 1919, obra capital cf. las observaciones de CH. HIRSCHAUER: RHEF 9 (1923) 545s; A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la révolution*, 2 t., París 1912; L. SERBAT, *Les assemblées du Clergé de France 1561-1615*, París 1906; V. CARRIÈRE, *Les épreuves de l'église de France au XVIe siècle: Introduction aux études d'histoire eccl. locale* III, París 1936, 247-509; J. LESTOCQUOY, *Les évêques français au milieu du XVIe siècle:* RHEF 45 (1959) 25-40; J. CLOULAS, *Les aliénations du temporel eccl. sous Charles IX et Henri III:* RHEF 44 (1958) 5-56; id., *Un aspect original des relations fiscales entre la royauté et le clergé:* RHE 55 (1960) 876-901; J. IMBERT, *Les prescriptions hospitalières du Concile de Trente et leur diffusion en France:* RHEF 42 (1956) 5-28; biografía del cardenal, que tomó parte en la reconciliación de Enrique IV con Roma, por d'OSSAT DE P. LACCADE, Tarbes 1937; De la nunciatura francesa bajo Clemente *VIII*: *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino*, 1601-04, ed. dirigida por B. BARBICHE, Roma 1964; id., *L'influence française à la cour Pontificale sous le règne d'Henri IV:* MAH 77 (1965) 277-299; J. DE LAMAR, *Diplomacy and Dogmatism: Bernardino de Mendoza and the French Catholic League*, Cambridge-Mass. 1964.

También la Iglesia de Francia se debatía en una lucha por la existencia, que no favoreció el desenvolvimiento de la reforma católica. Como el levantamiento de los Países Bajos, tampoco las guerras de los hugonotes (1562-98) fueron desde sus comienzos, ya bajo la regencia de Catalina de Medici por Carlos IX (1560-74), guerras puramente de religión; bajo Enrique III (1574-89) se convirtieron más y más en luchas por el poder entre las casas de

Borbón y de Guisa, en que España intervino en favor de los católicos, Inglaterra y los estados generales de lado de los calvinistas. Consecuentemente, la política de los papas fue desde luego rectilínea en cuanto se tratara o pareciera tratarse del mantenimiento del catolicismo y de la represión del calvinismo; pero reservada frente a los grupos políticos de poder, señaladamente frente a la Liga fundada en 1576 y reanimada de nuevo en 1584 (Enrique de Guisa, Carlos de Borbón y Felipe II).

El edicto de Amboise (1563) que puso término a la primera guerra de los hugonotes, permitía a los calvinistas el culto en una ciudad de cada distrito *(baillage)*. Cuando, descontentos de este éxito, apoyados por dinero inglés y tropas auxiliares alemanas, tomaron de nuevo las armas, Pío V puso a disposición de los católicos dinero y tropas, y quedó defraudado, cuando, en la paz de St.-Germain (1570), se concedió libertad religiosa a los hugonotes muchas veces vencidos. Con el fin de descartar el influjo del almirante Coligny, cabecilla de los hugonotes, sobre su hijo Carlos IX trató Catalina de Medici de eliminarlo por un atentado, y, al fallar éste, mudó un crimen por otro mucho mayor, la matanza en masa de la noche de san Bartolomé (24-8-1572). Engañado por una información falsa y tendenciosa, Gregorio XIII, viendo en este acto reprobable de unos ambiciosos sin escrúpulos la frustración de un atentado contra el rey y una victoria sobre el calvinismo, hizo cantar un *tedeum* y tomó parte en un oficio de acción de gracias en la iglesia nacional francesa de san Luis. En la preparación y ejecución del crimen, que costó la vida a 5000-10 000 víctimas, no tuvo el papa parte alguna [9].

La resistencia de los hugonotes se exacerbó aún más ahora. En la guerra de los «tres Enriques» obtuvieron del débil Enrique III, en la paz de Beaulieu (1576), casi completa libertad religiosa, que fue sin embargo restringida, al año siguiente, por el edicto de Poitiers. El peligro de que ciñera la corona de Francia un calvinista se hizo agudo, cuando, a la muerte del hermano menor de Enrique III, sin hijos, el Borbón Enrique de Navarra fue reconocido sucesor al trono por el rey y también por muchos cató-

---

9. La bibliografía más antigua sobre la noche de san Bartolomé (hasta 1923): PASTOR, IX, 352-379; H. HAUSER, l.c., nn. 2099 2173; S.L. ENGLAND, *The Massacre of St. Barthelemew*, Londres 1938; PH. ERLANGER, *Le massacre de la Saint-Barthélemy*, París 1960.

licos. Sixto V no entró en la liga católica dirigida contra Enrique, pero lo excluyó (1585) para siempre, como hereje recidivo, de la sucesión al trono. La Liga logró predominio militar y obligó a Enrique III al edicto de Rouen (1588), que preveía la supresión del calvinismo. Para desentenderse de la presión de la Liga, hizo el rey, una año más tarde, asesinar en Blois a los jefes de ella, Enrique y Luis de Guisa, y se alió con Enrique de Navarra; él mismo fue a su vez apuñalado, el 1.º de agosto de 1589, por el dominico Jacques Clément. El pretendiente Carlos de Borbón proclamado por la Liga, murió ya el 9 de mayo de 1590. Enrique IV, que hizo pronto la promesa de proteger los derechos de la Iglesia católica y que tenía muchos secuaces aun entre los católicos, fue ganando más y más reconocimiento general, sobre todo desde que, el 25 de julio de 1593, se convirtió al catolicismo. Gregorio XIV y al principio también Clemente VIII apoyaron la Liga en su resistencia; sólo cuando era firme el predominio de Enrique y éste, aunque religiosamente indiferente («París bien vale una misa») se aproximó al papa, se decidió éste, bajo determinadas condiciones, a la absolución (cf. cap. XXXVIII). Por el edicto de Nantes (30-4-1598) concedió Enrique IV a los calvinistas ilimitada libertad de conciencia, acceso a los cargos del estado, ejercicio del culto en todos los lugares en que estaban por los años 1596-97 y en dos lugares de cada distrito y, finalmente, 200 plazas de seguridad por ocho años. Eran amplios derechos, pero la corona y la gran mayoría eran y permanecieron católicos. Francia volvió a ser desde ahora gran potencia católica. Sixto V se había sentido impotente en su política contra España, «como una mosca ante un elefante»; ahora había recobrado el papado una independencia política limitada.

La recepción de los decretos del concilio tridentino chocó en Francia con violenta oposición por parte de los juristas de espíritu hugonote o galicano de las supremas cortes de justicia *(parlaments)*, en que debía registrarse toda ley válida en Francia. Los calvinistas Du Moulin y Gentillet impugnaban la obligatoriedad tanto de los decretos dogmáticos como la de los de reforma; los galicanos Ranchin y Thou sólo la de los últimos [10]. Una propuesta del clero, apoyada por el nuncio Salviati, en la asamblea de estamentos en Blois

10 Síntesis de las publicaciones antitridentinas V. MARTIN, l.c., XXIIIss, en cuanto se elabora material histórico, también JEDIN, *Überblick*, 66-79

(1577-78) de que el rey podía hacer promulgar y ejecutar los decretos *(publier et inviolablement garder)*, sin perjuicio de las libertades galicanas quedó sin éxito, lo mismo que su repetición en la asamblea del clero de Mélun (1579). Cuando la Liga puso en su programa la recepción de los decretos, y el legado pontificio Morosini, por mandato de Sixto V, exigió la publicación incondicional, cedió Enrique III, al ver que su causa estaba perdida y el asesinato del cardenal Luis de Guisa excluía toda inteligencia con el papa. Hasta qué punto fuera la publicación del Tridentino por parte del estado, signo del espíritu del monarca para con la Iglesia, pónelo de manifiesto el consejo del arzobispo de París, cardenal Gondi, a Enrique IV. «Publiez le Concile de Trente» [11]. Aunque el clero protestó de nuevo, el rey bajo el influjo de los galicanos Harlay y Thou no cumplió la promesa que hiciera por medio de sus procuradores, (1600). La propaganda galicana contra el concilio (Ranchin, Thou, Ribier, Richer) fue bastante fuerte para lograr en los estados generales de 1614 la repulsa definitiva, por parte del Estado, de la recepción de los decretos.

Entretanto comenzaron los obispos por su cuenta y riesgo a ejecutar el concilio. Poco después de su vuelta de Trento se puso a la cabeza el cardenal Carlos de Guisa con el sínodo provincial de Reims (1564); la junta del clero de Mélun trazó líneas directivas, según las cuales, entre 1580 y 1590, se celebraron ocho sínodos provinciales de los cuales el de Aix (1585), dirigido por el arzobispo Canigiani, estuvo muy fuertemente influido por Milán. A ejemplo de Borromeo, el obispo de Clermont, La Rochefoucauld (1585-1610) se esforzó por la elevación de su clero [12]. Finalmente, la voluntad reformadora de los obispos demostró fuerza bastante para progresar sin consideración al Estado: el 17 de julio de 1615 juraron en la junta del clero de París tres cardenales, 47 arzobispos y obispos y 30 representantes del resto del clero aceptar *(recevoir)* y guardar *(observer)* el concilio de Trento. Esta resolución desató una fuerte ola de reforma y fue el compás de entrada de una pina ascensión de la Iglesia de Francia en la generación siguiente. Hasta este mo-

---

11. V. MARTIN, l.c., 279.

12. Rochefoucauld compuso una instrucción sobre la aspiración sacerdotal a la perfección *De la perfection de l'état ecclésiastique,* Lyón 1597, 1628, cf. BROUTIN, I, 44ss, P. GOUYON, *L'introduction de la réforme disciplinaire du Concile de Trente dans le diocèse de Bordeaux,* París 1945.

mento, a pesar de fundaciones aisladas, por lo general de corta vida, se había estado a la búsqueda de la solución del problema de los seminarios[13]; la ejecución del decreto tridentino sobre seminarios se había diferido no sólo a causa de las sabidas resistencias a su financiación, sino también por la competencia de los colegios universitarios y de los jesuitas. A lo que hay que añadir la falta de un ideal claramente elaborado. Sólo en el curso del siglo XVII se puso Francia en este campo a la cabeza al acuñar diversos tipos de formación sacerdotal (Bourdoise, sulpicianos y eudistas).

Inglaterra

FUENTES: Sobre las series más antiguas de los State Papers: J.M. RIGG, *Calendar of State Papers Relating to English Affairs*, 2 t., Londres 1961-62, llega hasta 1578; J.H. POLLEN, *Sources for the History of Roman Catholics in Ireland and Scotland*, Londres 1921; id., *Unpublished Documents Relating to the English Martyrs* I, Londres 1908; E.H. BURTON - J.H. POLLEN, *Lives of the English Martyrs under Elizabeth I 1583-88*, Londres 1914; L. HICKS, *Letters and Memorials of Father Robert Persons* I, Londres 1942. El acto de uniformidad de 1559: H. GEE - W.J. HARDY, *Documents Illustrative of English Church History*, Londres 1921, 442-458. Sobre el origen: J.E. NEALE: EHR (1950) 304ss. Las fuentes sobre el origen de la Iglesia anglicana en las *Parker Society Publications;* para la consolidación interna del anglicanismo es importante: *The works of R. Hooker*, ed. dirigida por R.W. CHURCH-F. PAGET, 3 t., Oxford 1888. Un catálogo importante para Irlanda de la nunciatura flándrica: *Collectanea Hibernica* I, ed. dirigida por C. GIBLEN, Dublin-Londres 1958.

BIBLIOGRAFÍA: J.B.BLACK, *The Reign of Elizabeth*, Oxford ^{2}1959; H. WILSON, *King James VI and I*, Londres 1956; F. HIGHAM, *Catholic and Reformed. A Study of the Anglican Church 1559-1662*, Londres 1962; PH. HUGHES, *The Reformation in England* III, Londres 1954; A.O. MEYER, *England und die katholische Kirche unter Kònigin Elisabeth*, Roma 1911, obra capital; J.H. POLLEN, *The English Catholics in the Reign of Queen Elizabeth*, Londres 1920; A.H. ATTERIDGE, *The Elizabethan Persecution*, Londres 1928; H.S. LUCAS, *Survival of the Catholic Faith in the XVIth Century:* CHR 29 (1943) 25-52; PH. CARAMAN, *The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I*, Londres 1960; M.D.R. LEYS, *Catholics in England 1559-1829. A Social History*, Londres 1961; W.R. TRIMBLE, *The Catholic Laity in Elizabethan England 1558-1603*, Cambridge-Mass. 1964 Sobre la relación de

13 Así BROUTIN, II, 181.

Shakespeare, cuyo padre fue un *recusant*, con la Iglesia católica, cf. el nuevo estudio de R. FRYE, *Shakespeare and Christian Doctrine*, Princeton 1963. Sobre los intentos de instituir conventos de escoceses en el continente para recatolizar a Escocia, cf. L. HAMMERMAYER, *Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation in West- und Mitteleuropa:* ZBLG 26 (1963) 131-255; De la rica bibliografía sobre la historia de los católicos en el reinado de Isabel I de Inglaterra, que aparece en la serie «Recusant History», los artículos de J. BOSSY, *Henry IV, the Appellants and the Jesuits:* t. 8 (1965) 80-122; P.R. HARRIS, *The Reports of William Udal, Informer 1605-12:* ibid., 8 (1966) 192-284; A.J. LOOMIE, *The Spanish Elizabethans: The English exils at the court of Philipp II*, Nueva York 1963; TH. H. CLANCY, *Papist Pamphleteers: The Allen-Persons-Party and the political thougt of the Counterreformation in England*, Chicago 1964; H.C. WHITE, *Tudor Books of Saints and Martyrs*, Madison 1963; V.J.K. BROOK, *A Life of Archbishop M. Parker*, Oxford 1962. Restauración en Inglaterra: J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Bartolomé Carranza y la restauración católica inglesa:* «Anthologia annua» 12 (1964) 159-282; D.M. LOADES, *The Enforcement of Reaction 1553-58:* JEH 16 (1965) 54-66.

Por el acta de uniformidad (1559), renovó de hecho Isabel de Inglaterra el cisma anglicano (con la ligera mitigación de cambiar *supreme head* en *supreme governor)*, y por la reintroducción del *Common Prayer Book* y los 39 artículos de 1563 dio de nuevo a la iglesia estatal el credo y la liturgia de Eduardo VI. De los 16 obispos que ejercieron su cargo bajo María la Católica, 15 fueron depuestos por negarse a prestar el juramento de supremacía, y sustituidos en gran parte por clérigos que durante la restauración católica huyeron al continente. El clero parroquial prestó con aplastante mayoría el juramento [15], y los laicos fueron obligados bajo amenaza de sensibles multas pecuniarias a frecuentar la liturgia anglicana. Sin embargo, la reina, ducha en todas las artes de la diplomacia, apoyada por intentos españoles de conciliación en Roma, supo dilatar el golpe que le amenazaba hasta tener su trono a salvo de todo ataque desde dentro. Hasta 25 de febrero de 1570 no pronunció Pío V sobre ella la gran excomunión y deposición [16]. La bula de excomunión agudizó la situación de los católicos ingleses tanto más cuanto que María Estuardo, que desde 1568 se hallaba

14. A. DEGERT, *Les premiers seminaires français* RHEF 2 (1911) 24-38, 129-144; G. BONENFANT, *Les seminaires Normands du XVI au XVIII siècles*, París 1915; P. DE LATTRE, *Les Jésuites et les seminaires* RAM 20 (1953), 161-176.

15. Una lista de 61 «recusants» de 1561: PH. HUGHES, l.c., III, 422-427.

16. BullRom, VII, 810ss; Mirbt n. 491.

prisionera en suelo inglés, era para los católicos pretendiente al trono, y éstos estaban, desde que estallara la guerra con España, bajo la sospecha de alta traición. Desde 1581 se amenazó con pena de muerte la celebración de la misa, la administración de los sacramentos y el hospedaje de sacerdotes; fueron ejecutados 124 sacerdotes y 61 laicos, entre ellos el jesuita Campion; su hermano en religión Gerard fue puesto en libertad tras larga prisión [17].

Con el fin de fundar sacerdotes para la peligrosa cura de almas de los católicos que aún quedaron a despecho y pesar de todas las medidas de represión, fundó William Allen (desde 1587 cardenal † 1594) un colegio en Douai (1568), e institutos semejantes el jesuita Persons en Valladolid y Eu o St.-Omer; también en Roma y Reims había colegios ingleses [18]. Los esfuerzos por el mantenimiento de la cura de almas en Inglaterra fueron afectados por la oposición entre la tendencia «española», cuya cabeza visible era el jesuita Persons, y la «escocesa» bajo Lewis. Los sacerdotes que trabajaban en Inglaterra recibieron en el arcipreste George Blackwell un superior sin dignidad episcopal y que estaba en buenas relaciones con los jesuitas. Desde entonces se formó contra él una minoría de oposición antijesuítica, los «apelantes», que defendían la licitud del juramento de fidelidad a la reina (controversia del arcipreste).

La Iglesia anglicana se consolidó bajo los arzobispos de Canterbury Parker (1559-76) y Whitgift (1583-1604); la ordenación isabelina, impugnada por el presbiteriano Cartwright, fue fundamentada y defendida por los ocho libros *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker († 1600) [18a].

La ruina de la Iglesia católica en Escocia quedó sellada desde los decretos del parlamento de Edimburgo (1560); los coloquios religiosos de Aberdeen y Edimburgo, y la defensa literaria de Ninian Winzet (1562) no modificaron en nada los hechos consumados entonces. La reina María Estuardo, católica ciertamente, pero moral-

---

17. E. WAUGH, *E. Campion*, Londres 1935, versión alemana Munich ²1954; *The Autobiography of an Elizabethan (John Gerard)*, ed. dirigida por PH. CARAMAN (Londres 1952, en alemán con el título: *J. Gerard, Meine geheime Mission als Jesuit*, Lucerna 1954; CH. DEVLIN, *The Life of Robert Southwell, Poet and Martyr*, Londres 1956.

18. P. GUILDAY, *The English Catholic Refugees on the Continent*, I, Londres 1914; M. HAYLE, *William Allen*, Londres 1914; A.C SOUTHERN, *Elizabethan Recusant Prose*, 1559-82, Londres 1950.

18a. Cf. H. MAROT, *Aux origines de la théologie Anglicane*: «Irénikon» 33 (1960), 321-343.

mente vulnerable y al fin completamente aislada, fue impotente frente a esa situación. El arzobispo de Glasgow, Beaton, vivía desde 1560 en Francia; los demás obispos fueron privados de su jurisdicción, la mayoría se acomodó y algunos colaboraron incluso activamente con el nuevo régimen eclesiástico. La reina nombró después de 1565 obispo de Brechin al excelente John Sinclair y al año siguiente envió a Pío V un emisario de obediencia; pero el nuncio Laureo, enviado por el papa, no pudo pisar suelo escocés. Tras la abdicación de la reina, forzada, pero no inmerecida (1567), se agudizó la opresión de los católicos. Cuatro sacerdotes fueron condenados a muerte por celebrar misa; el último arzobispo de Saint Andrews, John Hamilton, acusado de alta traición, fue ahorcado el 5 de abril de 1571. La cura de almas de los católicos que aún quedaban fue por lo general ejercida por sacerdotes huídos de Inglaterra. El plan de Gregorio XIII de educar católicamente al hijo de María, Jacobo VI, resultó irrealizable. Al llegar a mandar, intentó vanamente sustituir la constitución presbiteriana, por él aborrecida, de la Iglesia escocesa por otra episcopaliana. Su inclinación, hábilmente ostentada, hacia el catolicismo y la conversión de su esposa no fueron parte para que, al subir al trono inglés (como Jacobo I, 1603-25), no agudizara aún más las leyes penales contra los católicos[19].

Sólo el pueblo irlandés se opuso con éxito a la introducción de la Iglesia anglicana en la Isla Verde. El mantenimiento de la fe heredada, que permaneció viva gracias a sacerdotes indígenas y misioneros enviados por Roma, vino a ser equivalente a la lucha contra Inglaterra. Un intento de desembarco, apoyado por Gregorio XIII, del conde Fitzmaurice fracasó (1579). Clemente VIII felicitó al caudillo de los católicos O'Neill después de la victoria de Blackwater (1598). A pesar de que la nobleza católica fue casi completamente extirpada y sustituida por terratenientes ingleses, el pueblo espantosamente empobrecido y oprimido, se mantuvo fiel a la Iglesia.

---

19. Sobre los intentos de contacto de Jacobo con Gregorio XIII y Clemente VIII: PASTOR, XI, 350-373.

FUENTES: A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* II, Roma 1861, III, Roma 1863; id., *Schweden und seine Stellung zum Heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX.*, 2 t., Augsburgo 1838-1839; los informes de nunciatura de los nuncios Caligari (1578-81) y Bolognetti (1581-85): *Monumenta Poloniae Vaticana* IV-VII, Cracovia 1915-50; J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, 9 t., Cracovia-Varsovia-Breslau 1945-57, cf. la propia denuncia: ZSavRGkan 46 (1960) 395-429; M. OLSOUFIEFF, *Le lettere di Ivan il Terribile con i Commentari della Moscovia di A. Possevino*, Florencia 1958; *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucraniae illustrantes*, ed. dirigida por A.G. WELYKYI, I-IV, Roma 1959-60; *Res Polonicae Elisabetha I Angliae regnante conscriptae ex archivis Londoniarum*, ed. dirigida C.H. TALBOT, Roma 1962.

BIBLIOGAFÍA: B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen, Neue Forschungsergebnisse*, Munster 1960; extensa bibliografía; las listas de obispos compuestas por Z. SZOSTKIEWICZ: *Sacrum Poloniae Millenium* I, Roma 1954, 391-608; O. HALECKI, *From Florence to Brest:* ibid., V (1958) 13-444; ST. POLCIN, *Une tentative d'Union au XVIe siècle. La Mission religieuse du P.A. Possevino en Moscovie 1581-82*, Roma 1957; A. WOLTER, *A. Possevino, Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau:* «Scholastik» 31 (1956) 321-350; J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme* I, París 1955, 363-398 (sobre tolerancia en Polonia); E. WINTER, *Russland und das Papsttum* I, Berlín 1960 (desde el punto de vista marxista). H. HOLMQUIST - H. PLEIJEL, *Svenska Kyrkans Historia* III-2, Estocolmo 1933; H. BIAUDET, *Le St-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVe siècle*, París 1907, más 2 t. de documentos, París 1906 y Ginebra 1913; O. GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the Establisment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622*, Copenhague 1963; Boletín bibl. sobre los antitrinitarios en Polonia 1556-1658 por G. SCHRAMM: *Bibliothèque d'humanisme et de la Renaissance* 21 (1959) 473-511.

El rey Segismundo Augusto de Polonia (1548-72), cuya actitud vacilante posibilitó la penetración del luteranismo y luego la del calvinismo y de los antitrinitarios, admitió desde luego, por empeño del nuncio Commendone los decretos de Trento (1564), pero la «Confederación de Varsovia» de la nobleza, en su mayor parte protestante, defendió la igualdad de derechos de los «disidentes» con los católicos (1573). La renovación católica se puso en marcha bajo el rey Stephan Báthory, profundamente católico, pero tole-

rante, lleno de planes audaces (1575-86), con la cooperación de los nuncios Caligari y Bolognetti. El concilio provincial de Petrikon (1577) reprobó la confederación de Varsovia y recibió el concilio de Trento. En su ejecución trabajaron, además de Hosius, su sucesor Martín Cromer; Uchański, arzobispo de Gnesen; Konarski, obispo de Poznan; Karnkowski, obispo de Wloclawek, fundó el primer seminario tridentino. El colegio de jesuitas de Wilna fue elevado a universidad; el jesuita Scarga logró numerosas conversiones, por ejemplo, del príncipe Jorge Radziwill, que vino a ser obispo de Wilna y cardenal. Los colegios de jesuitas de Riga y Dorpat trabajaron en la recatolización de Lituania.

La perspectiva de recatolizar a Suecia pareció abrirse al hacerse católico (1578) el rey Juan III (1586-92) por influencia de su esposa Catalina, polaca, aunque con miras también a ganarse el trono de Polonia. La liturgia por él introducida (el libro rojo 1576) se apoyaba en el formulario de la misa del misal romano, pero tropezó con la repulsa del clero protestante. El jesuita Antonio Possevino enviado como nuncio a Suecia vio claro que la reducción del país a la Iglesia sería imposible aun en el caso de que se accediera en Roma a las concesiones exigidas: matrimonio de los sacerdotes, cáliz de los laicos y misa en lengua vulgar, que de hecho no se dieron. Segismundo, hijo de Juan, que había sido educado católicamente, hubo de confirmar por juramento antes de su coronación (1594) las leyes de excepción contra los católicos (prohibición del culto público, exclusión de los cargos del estado), exigidas por la junta del clero en Uppsala (1593). Tras su partida a Polonia, desaparecieron los últimos residuos que aún quedaban de ejercicio de la fe católica, como la elevación después de la consagración. Las monjas del monasterio de santa Brígida de Vadstena fueron expulsadas. Al fracasar Segismundo en su intento de sofocar la sublevación dirigida por su tío Carlos, fue depuesto (1599) y se amenazó con graves penas la confesión de la Iglesia católica. Con ello se hundieron las grandes esperanzas que se habían puesto en la conversión de los Vasa [20].

El mismo sesgo tomó el intento de aproximación a Rusia. Gravemente apretado por el victorioso rey de Polonia, pidió el zar Iván el Terrible en 1581 por medio de una embajada a Roma una

---

20. Sobre todo en la Relación de Malaspina compuesta en los años 1594-98 PASTOR, XI, 723ss.

mediación de paz y prometió su cooperación en la lucha contra los turcos. Possevino medió en efecto en un armisticio entre Polonia y Rusia, pero en el coloquio con Iván no halló en éste la menor inclinación a la unión. El papa, dijo Iván, «no era pastor, sino lobo». Durante su estancia en Moscú, se le impidió a Possevino, por medio de una «guardia de honor», todo ulterior trato. Una segunda embajada del zar, en cuyo séquito volvió Possevino a Roma, se limitó a un intercambio de cortesías. Desilusionado por este fracaso, apoyó ahora Sixto v los vastos planes de Báthory: la conquista de Rusia, que quedó debilitada a la muerte de Iván, por disensiones internas, y concentrar luego los ataques al imperio turco. Pero los planes se deshilacharon al morir Báthory a sólo 54 años de edad, y triunfó Segismundo Vasa como rey contra el candidato de la curia, el archiduque Maximiliano de Austria.

Durante el largo reinado de Segismundo III (1587-1632), siguió fortaleciéndose el catolicismo en Polonia[21]. La mitad aproximadamente de las iglesias perdidas se hicieron de nuevo católicas. En los colegios de jesuitas de Poznan, Braunsberg, Wilna, Polock y Lublin, se formó una nueva minoría selecta de clérigos y laicos mientras, simultáneamente, las misiones populares ampliaban la base. El jesuita Wujek († 1597) creó una traducción de la Biblia al polaco y una «Postilla católica», que estuvo en uso durante tres siglos; su hermano en religión Scarga († 1612) trabajó como predicador y escritor[22]. Su libro: *Sobre el gobierno y unidad de la Iglesia de Dios bajo un solo pastor y el cisma griego*», contraponía el florecimiento de la Iglesia católica en Polonia a la decadencia de la Iglesia ortodoxa que predominaba en Lituania y Ucrania. Su centro espiritual era la universidad de Ostrog, fundada por el príncipe Constantino Ostrogski, de la que salió la «Biblia de Ostrog» en lengua ucraniana, siquiera se notaran también tendencias protestantes. Dos sínodos que celebró el patriarca ecuménico Jeremías II con ocasión de su viaje a Moscú para la consagración del patriarca (1589), no lograron resolver las disidencias entre los

---

21 En la relación final del cardenal Caetani que estuvo como legado en Polonia por los años 1596-97, se dice: *Religio catholica in Polonia... fructificat et crescit et novis quotidie haereticorum conversionibus et animarum lucris augetur* PASTOR, XI, 399

22. A. BERGA, *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismound III* (París 1916), SOMMERVOGEL, VII, 1263-1287; T. GLEMMA, *Piotr Kostka*, 1532-95, Thorn 1959; resumen de la acción de los obispos polacos de esta edad en STASIEWSKI, 79-89.

obispos ortodoxos. Esta situación explica el origen y destino de la unión de Brest (1596).

Ya en 1590, cuatro obispos ortodoxos (Luck, Chelm, Lwów, Przemyśl) se habían declarado dispuestos bajo determinadas condiciones a separarse del metropolitano de Kiev y unirse a Roma; pero a la declaración no siguió hecho alguno. Sólo a una nueva declaración de los obispos Terlecki de Luck y Pociej de Wladimir en Torczyn a fines de 1594, a la que habían precedido coloquios con el obispo latino, de Luck, Maciejowski, se siguieron negociaciones con el encargado del nuncio en Cracovia. Aun antes de que se llegara a una conclusión, la violenta oposición del príncipe Ostrogski indujo al rey a delegar a Roma a Terlecki y Pociej, donde volvieron el 23 de diciembre de 1595 a la unión de Florencia. La bula de unión permitía a los rutenos el mantenimiento de su rito; los obispos serían elegidos por el metropolitano, y éste a su vez por los obispos. El sínodo de Brest (6-10 octubre 1596) aceptó la unión; un antisínodo, celebrado simultáneamente, al que pertenecieron entre otros el obispo Przemyśl y también representantes laicos, excomulgó a los unidos. Enemigos de la unión eran, además de Ostrogski, una parte de los teólogos, señaladamente el futuro patriarca ecuménico, Cirilo Lukaris, de tendencia calvinista, y los laicos organizados en «hermandades», con quienes no se contó en las negociaciones. Su participación en el levantamiento (Rokosch) de 1606-08 dio pie a su supresión por el estado; pero recibieron nuevo impulso, cuando, en 1620, el patriarca de Jerusalén Theophanos, apoyado en los cosacos, erigió una nueva jerarquía cismática. Víctima de su odio cayó san Josafat Kuncewicz, obispo uníata de Polock, el año 1623 [23]. Reconocidos como tales únicamente por el rey, pero no admitidos como los obispos latinos en el senado, los uníatas se afirmaron bajo la dirección de los celosos metropolitanos Pociej y Rutskij, pero no pudieron impedir los pasos al rito latino, favorecidos de parte polaca, a pesar de que, desde 1624, fueron prohibidos por la congregación de propaganda. La reforma de los basilianos llevada a cabo por Rutskij igualó demasiado esta orden a las órdenes de rito latino. Los coloquios religiosos de Thorn con miras a una nueva unión con inclusión de los ortodoxos, colo-

---

23 E. Unger-Dreiling, *Josafat*, Viena 1960.

quios organizados por el rey Ladislao IV, año de 1645, ahondaron más la división. Al lado de la Iglesia de rito latino en creciente florecimiento, la Iglesia uníata fue perdiendo más y más importancia. Su situación no mejoró hasta que, en 1681, entraron en la unión los obispos ortodoxos de Galitzia.

Poco después de la unión se alimentó una vez más la esperanza de echar pie en Rusia. Engañado por los informes del nuncio Rangoni, Paulo V apoyó al «falso Demetrio», convertido a la Iglesia católica, que se daba por hijo de Iván el Terrible. Su asesinato a 27 de mayo de 1606 puso fin a esta aventura. La antipatía contra la Iglesia católica era más violenta que antes y todavía subió de punto, cuando la subida al trono de Miguel Romanow (1613) puso término a los desórdenes internos de Rusia.

XL. Crisis y giro en la Europa central

FUENTES: Es fundamental para los antecedentes de la reforma tridentina en Alemania: *Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saec.* XVI (1520-1570), ed. dirigida por G. Pfeilschifter, hasta ahora 2 t., Ratisbona 1959-60 (= ARC). NBD, II. Abt. 1560-72, ed. dirigida por la Comisión hist. de la Academia de Viena, 7 t., Viena 1897-1953; III, 1572-85, ed. dirigida por el Instituto hist. prusiano de Roma, 1: *Der Kampf um Köln,* ed. dirigida por J. Hansen, Berlín 1892, 2: *Der Reichstag zu Regensburg 1576...*, ed. dirigida por H. Hansen, Berlín 1894, 3-5: *Die süddeutsche Nuntiatur des Grafen Portia,* ed. dirigida por K. Schellhas, Berlín 1899, 1903-09; esta sección está completada por W.E. Schwarz, *Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers 1573-76,* Paderborn 1896, id., *Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland* 1573-76, Paderborn 1891; a esta sección se agregan los informes recogidos por la Görres-Gesellschaft: *Die Nuntiatur am Kaiserhofe 1584-92* I, ed. dirigida por R. Reichenberger, Paderborn 1905, II-3, ed. dirigida por J. Schweizer, Paderborn 1912-19; *Die Kölner Nuntiatur 1584-90* I, ed. dirigida por St. Ehses - A. Meister, Paderborn 1895, II, ed. dirigida por St. Ehses, Paderborn 1899. De la sección IV que comprende informe de nunciatura del siglo XVII, pertenece aquí: *Die Prager Nuntiatur des D. St Ferrari und die Wiener Nuntiatur des G. Serra 1603-06,* ed. dirigida por A.O. Meyer, Berlín 1913. Por el Instiuto checo de Roma fueron cuidadas: *Epistulae et Acta A. Gaetani 1607-08,* ed. dirigida por M. Linhartova, Praga 1932-37. *P. Canisii epp. et acta* IV-VIII, ed. dirigida por O. Braunsberger, Friburgo 1905-23.

Sínodos: F. DALHAM, *Concilia Salisburgensia,* Augsburgo 1788, 348-583 (Sínodos provinciales de Salzburgo de 1569 y 1573). Sínodos diocesanos: HARTZHEIM, C VII, 498-517, Lieja 1585, 873-908, Breslau 1580, 1057-1077, Ratisbona 1588; VIII, 320-363, Olmütz 1591, 367-402; Breslau 1592, 517-536; Colonia 1598, 822-947; Constanza 1609; sínodos provinciales de Salzburgo de 1580, 1592 y 1653 ahora mejor en J. SAWICKI, *Concilia Poloniae* X (Breslau-Varsovia 1963, 559-721.

Visita, informes de: M. GMELIN, *Die Visitationsprotokolle der Diözese Konstanz 1571-86:* ZGObrh 25 (1873) 129-204; O. VASELLA, *Das Visitationsprotokoll über den schweizerischen Klerus des Bistums Konstanz von 1586,* Berna 1963; J. JUNGNITZ, *Visitationsberichte der Diözese Breslau,* 4 t., Breslau 1902-08; W.E. SCHWARZ, *Die Akten der Visitation des Bistums Münster aus der Zeit Johanns von Hoya 1571-73,* Munster 1913; A. FRANZEN, *Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Iseburg 1569,* Munster 1960; J.B. KAISER, *Der Archidiakonat Longuyon am Anfang des 17. Jh.,* 2 t., Colmar 1928-29.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: E.W. ZEEDEN, *Zeitalter der europäischen Glaubenskämpfe, Gegenreformation, Katholische Reform:* «Saeculum» 7 (1956) 321-368, con bibliografía; id., *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe:* «Gebhardt - Grundmann» II, (1955) 105-202; K. REPGEN, *Kaiser und Reich als Idee und Wirklichkeit für das Papsttum im Zeitalter der Reform:* «Jb. der Görres-Gesellschaft» 1958 (Colonia 1959) 5-15; J. HASHAGEN, *Das Zeitalter der Gegensreformation und der Religionskrieg:* L. JUST, *Handbuch der deutschen Geschichte* II, Constanza 1956 (con buena bibliografía). J. GREVEN, *Die Kòlner Kartause und die Anfänge der Kath. Reform in Deutschland,* Munster 1935; SCHREIBER, II, (1951); id., *Tridentinische Reformdekrete in deutschen Bistümern:* ZSavRGkan 38 (1952) 385-442; J. SCHMIDLIN, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem 30 jährigen Kriege,* 2, Friburgo 1908-10; A. STEINHUBER, *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom* I, Friburgo [2]196; B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* I, Friburgo 1907 (rico material); B. SCHNEIDER, *Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation:* «Miscellanea Hist. Pont.» XXI, Roma 1959, 269-303; bibliografía sobre Pedro Canisio: LThK[2] II, 1917; cf. entre otros K. HANSEN, *P. C.s Stand on Usury:* ARG 55 (1964) 192-203. Trabajos histórico-territoriales sobre la ejecución del Tridentino en el imperio: H.G. MOLITOR, *Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation,* Wiesbaden 1966; M. HUBER, *Die Durchführung der tridentinischen Reform in Hohenzollern 1567-1648,* Tubinga 1963. Sobre interpretación de la paz religiosa de Augsburgo: M HECKEL, *Autonomia und Pacis compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation:* ZSvaRGkan 45 (1959) 141-248.

Formación de confesiones: E.W. ZEEDEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe:* HZ 185 (1958) 249-299; id., *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jh.*, Munster 1959; A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh.*, Munster 1955; H. LUTZ, *Bayern und der Laienkelch:* QFIAT 34 (1954) 203-235; J.P. DOLAN, *The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Dutches of Cleve during the Middle Decades of the 16th Century*, Munster 1957; H. NOTTARP, *Zur Communicatio in sacris cum haereticis*, Halle 1933. Sobre el repetido cambio de religión en el Palatinado Superior: J.B. GÖTZ, *Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559-76*, Munster 1933; id., *Die religiösen Wirren in der Oberpfalz 1576-1620*, Munster 1937. Un ejemplo de la coexistencia de las confesiones en el siglo XVII: H. NOTTARP, *Das katholische Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg im 17. und 18. Jh.*, Paderborn 1961. Véase también cap. XXXI.

Suiza: K. FRY, *G.A. Volpe. Seine erste Nuntiatur in der Schweiz 1560-1564*, I, Friburgo 1931; II, Florencia 1936; III, Stans 1946; cf.: ZSKG 39 (1945) 1-32, 81-110; F. STEFFENS - A. REINHARDT, *Die Nuntiatur von G.F. Bonhomini 1579-81*, 3 t., Solothurn-Friburgo 1906-29; E. GIDDEY, *Le nonce Paravicini 1587-91:* «Revue Suisse d'hist.», *5 (1955), 369-375;* J.B. MAYER, *Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz*, 2 t., Stans 1902; R. FISCHER, *Die Grundung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581-89*, Friburgo 1955, cf. ZSKG 54 (1960) 257-281; R. TSCHUDI, *Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig II Blarer und Joachim Eichhorn 1526-69*, Einsiedeln 1946; W. BROTSCHI, *Der Kampf J. Chr. Blarer von Wartensee um die religiöse Einheit im Bistum Basel 1575-1608*, Friburgo 1956; A. CHÈVRE, *La restauration religieuse tridentine dans le diocèse de Bâle:* ZSKG 42 (1948) 11-22, 107-123; cf. también 44 (1950) 17-36, 47 (1953) 25-46, 123-148; id., *L'officialité du diocèse de Bâle à Altkirch 1565-1630*, Friburgo 1946; H. RENNEFAHRT, *Die Verstärkung der Staatsgewalt im Bistum Masel unter Bischof Jacob Christoph 1575-1608:* In memoriam W. Näf Berna 1961, 267-310; J. MÜLLER, *Der Kampf um die tridentinische Reform in Disentis:* ZSKG 42 (1948) 23-65, 43 (1949) 175-202, 259-313; H. METZGER, *Vorstudien zu einer Geschichte der tridentinischen Seelsorgereform im Eidgenössischen Gebiet des Bistums Konstanz*, Basilea 1951; H. ANDRES, *D. Jodocus Knab, Probst von Luzern und Bischof von Lausanne 1593-1658*, Stans 1961; R. FISCHER, *Die Anfänge der Kapuzinermission in Wallis:* Festschr. O. VASELLA, Friburgo de Suiza 1964, 301-319.

Cuando el concilio de Trento cerró sus puertas, la Iglesia católica de Alemania parecía haber entrado en plena disolución. La paz religiosa de Augsburgo no había detenido el movimiento protestante. La mayoría de los príncipes seculares y las grandes ciu-

dades imperiales se habían adherido a él; en los territorios católicos, una gran parte de la nobleza y de las ciudades. Episcopado y clero no habían superado, ni mucho menos, el derrotismo; su disposición para la propia reforma y la voluntad de propia defensa eran menguados. La más precisa delimitación doctrinal a base del concilio tridentino era el primer paso para la salvación y presupuesto para el segundo, mucho más difícil: ejecutar la obra de reforma del concilio, que, prácticamente se había llevado a cabo sin la colaboración del episcopado alemán y no se acomodaba, por tanto, a las circunstancias alemanas.

Por la paz religiosa de Augsburgo, fue definitivamente y de derecho sustraída al emperador y al imperio la pertenencia a una confesión y pasada a los estamentos; con lo que quedaba excluida la recepción del concilio por parte del imperio. El legado Commendone, enviado a la dieta de Augsburgo de 1566, hubo de contentarse con una declaración oral hecha por los estamentos católicos de ejecutar en lo que fuera posible el concilio; del «enigmático *emperador» Maximiliano II (1564-76), de tendencia protestante*, no era de esperar nada semejante. Fue un éxito indudable que la dieta de Ratisbona de 1576, a la que fue enviado Morone como legado, lograra impedir la confirmación de la declaración fernandina por la que hubiera quedado socavada la máxima: «*Cuius regio, eius et religio*» contenida en la paz religiosa, aunque no expresamente formulada, así como la reserva eclesiástica, cuya importancia para el mantenimiento del catolicismo se revelaba cada vez más claramente. Para evitar la apariencia misma de una violación de la paz religiosa, los estamentos católicos observaron una fría reserva frente al concilio.

Tampoco la opinión pública le era favorable. El luterano Martin Chemnitz en su *Examen concilii Tridentini* dirigió contra él un ataque masivo [1], al que sólo se le respondió con pálida defensa [2]. Los cabildos nobles, atentos sobre todo a conservar sus privilegios, y la gran mayoría del clero parroquial, en que estaba muy difundido el matrimonio o el concubinato, ofreció resistencia pasiva. Era

1. Primera ed. completa: Francfort 1574; la última cuidada por CHEMNITZ mismo (1578), editada de nuevo por E PREUSS· Berlín 1861.

2. W LINDANUS, *Stromata*, Colonia 1575, KASPAR FRANK, *Rettung und Erklarung des tridentinischen Concils*, Colonia 1582; la *Defensio Tridentinae fidei* de ANDRADAS fue reimpresa en Colonia (1580) y en Ingolstadt (1580 y 1592).

menester que subiera una nueva capa dirigente, que realizara en sí e implantara en los demás el ideal del pastor de almas tridentino. Así se explica que, a excepción de muchas tentativas, sólo a fines de siglo se impuso de manera general la reforma tridentina. Este proceso se entrecorta en muchos casos con la formación de confesiones y por la lucha por la propia afirmación (cf. supra cap. XXXI).

El deslinde de las «confesiones» entre sí fue mucho más lento y duró mucho más tiempo de lo que antes se supuso. Sólo cuando se emite la profesión de fe tridentina —decía el cabildo de Würzburgo en una resolución de 3 de marzo de 1570— «puede verse quién pertenece a la religión católica y quién está contra ella»[3]. De acuerdo con la paz religiosa, era decisivo el derecho del estado territorial a determinar la confesión religiosa, derecho al que en la práctica se le ponían barreras de la más varia especie (consideración a príncipes vecinos de otra creencia y oposición de los estamentos), pero que, a pesar de todo, determinaba el mapa confesional del imperio que sólo ahora se iba haciendo inequívoco. Donde no se podía o no se quería adoptar un criterio claro, se formaban extrañas formas mixtas, como en el Bajo Rin, donde, en la corte del duque Guillermo V de Jülich-Cleves-Berg (1539-92) se consideraba a católicos y luteranos como «los dos partidos católicos» y, bajo la influencia de los dos irénicos Witzel y Cassander, se aspiraba a una ordenación de la Iglesia animada por el espíritu de la antigüedad cristiana. En Minden, los canónigos protestantes tomaban regularmente parte en la misa y procesiones de los católicos[4]. Hasta entrado el siglo XVII, es a veces imposible sacar en limpio, a base de los informes de visitas, a qué confesión pertenecían los párrocos. En Baviera, lo mismo que en el Bajo Rin y en otras partes se dio nuevamente de mano a la concesión del cáliz, pues borraba los límites confesionales. La conducta del pueblo creyente frente a la imposición de la religión por obra de la autoridad, no puede reducirse a un denominador común. La ignorancia religiosa favorecía la capacidad de adaptación, sobre todo cuando las autoridades y párrocos protestantes respetaban la tradición católica, como era casi de regla en el norte y este. Sin embargo, de uno y otro lado se encuentran creyentes fieles a su convicción que, en

3. SCHREIBER, II, 85.
4. NOTTARP, l.c., 16.

medio de un ambiente de otra fe, permanecieron firmes en la propia o emigraron. Reiterados cambios de confesión, como en el marquesado de Baden-Baden y en el Palatinado Superior, condujeron realmente no raras veces a la incertidumbre en la fe y a la indiferencia.

Donde antes echó pie la reforma tridentina fue en la provincia eclesiástica de Salzburgo, donde los obispos trabajaron sin interrupción por la reforma desde los comienzos de la escisión protestante. En el concilio provincial de 1569, que estuvo bajo la influencia de Ninguarda, los decretos tridentinos de reforma fueron adaptados en 64 constituciones a las circunstancias alemanas; un segundo concilio provincial (1573) decretó su impresión, pero no se promulgaron hasta después de la dieta episcopal de Salzburgo (1576) a instancias del nuncio Porzia. Todos los sacerdotes están obligados a emitir la profesión de la fe tridentina y a la guarda del celibato; el mismo año publicó el cardenal legado Morone un mandato de reforma [5]. Todas estas medidas, incluso los sínodos diocesanos, tuvieron escaso éxito. Ninguarda, alma de todos los esfuerzos para la ejecución del concilio, volvió en 1583 a Italia, sin que se cumplieran los puntos principales de la reforma: las visitas generales de todas las diócesis y la erección de seminarios sacerdotales. Ni siquiera obispos de buena voluntad como Urbano de Trennbach en Passau (1561-98) pudieron imponerse contra sus cabildos y la resistencia pasiva del clero. El arzobispo Dietrich von Raitenau (1587-1612) que procedió con rigor contra los protestantes de su cabildo, quitó eficacia a la reforma interna por su propia vida amundanada. Las fricciones entre los obispos y los duques de Baviera Alberto V (1550-79) y Guillermo V (1579-97), que habían perjudicado ya a los empeños pretridentinos de reforma, se redujeron en 1583 por medio de un concordato. La «victoria definitiva de la renovación tridentina» (OSWALD) no se logró hasta que después de fines de siglo empuñaron las riendas pastorales hombres imbuidos del nuevo ideal episcopal: Hausen en Ratisbona (1600-13), Gebeck en Freising (1618-1651), Lodron en Salzburgo (1619-53); Passau, que de 1598 a 1664 estuvo en mano de duques habsburgos, recibió excelentes administra-

5. QFIAB 4 (1900, 123-137; K. SCHELLHAS, *Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Suddeutschland und Österreich*, 1560-83, 2 t. Roma 1930-39; J. OSWALD, *Die Tridentinische Reform in Altbayern:* SCHREIBER, II, 1-37.

dores. Por lo demás, en la parte austríaca de este extenso obispado, la monarquía daba la norma.

La fuerza del protestantismo de la Alta Austria fue poco a poco quebrantada después de la represión del levantamiento de los campesinos por la «reforma general» dispuesta por el emperador Rudolfo II (1597-1602). Desde 1600, actuaron en Linz los jesuitas. En la parte de la Baja Austria de la diócesis de Passau y en los obispados de Viena y de Wiener Neustadt, concedió Maximiliano II a la nobleza, en la «Concesión religiosa» (1568), libre ejercicio de la religión en sus castillos y señoríos; durante un tumulto popular ante el Burg, en Viena, se oyó (1579) el grito: «Pedimos el evangelio.» Sólo la resuelta actitud de Rodolfo II y de su hermano Ernesto, unida a la enérgica intervención del oficial de Passau Melchior Klesl (1580-1600), aseguró el triunfo del catolicismo. A la nobleza protestante de las regiones interiores de Austria (Estiria, Carintia, Carniola) concedió el archiduque Carlos, en la dieta de 1572 libertad religiosa, pero la negó en 1580, a las ciudades. Su hijo Fernando, el futuro emperador, expulsó a los predicantes protestantes (sólo en Klagenfurt 27). Las medidas difícilmente hubieran dado resultado, de no haber sido completadas por la reconstrucción interna de la Iglesia, por obra sobre todo de los obispos Brenner de Seckau (1585-1615) y Stobaeus de Lavant (1584-1618). En el Tirol, Spaur, de Brescia (1600-13), vino a ser, por sus visitas pastorales, un símbolo diocesano y la fundación de un seminario, el «gran reformador del obispado» (Wodka)[6].

En Franconia, se puso a la cabeza Würzburgo, donde ya el obispo Wirsberg (1558-73) había fundado un colegio de jesuitas y un seminario unido al mismo, por obra de Julius Echter von Mespelbrunn (1574-1617), eminente a par como obispo y como político[7].

---

6. E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, II, Innsbruck 1949, 301-326; J. Wodka, *Kirche in Österreich*, Viena 1959, 195-240, con bibliografía 433-436; Th. Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns*, 5 t., Praga 1876-86; K. Eder, *Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns 1525-1602*, 2, t., Linz 1936; J. Loserth, *Reformation und Gegenreformation in Innerösterreich*, Stuttgart 1898; V. Bibl, *Erzherzog Ernst und die Gegenreformation in Niederösterreich*, Viena 1901; J. Stadlhuber, *Die Tridentinische Priesterbildung unter dem Brixener Fürstbischof J. Ch. v. Spaur:* ZKTh 81 (1959), 351-368; J. Rainer, *Quellen zur Gesch. der Grazer Nuntiatur:* «Röm. hist. Mitteilungen» 2 (1959), 72-81.

7. G. Frh. von Pölnitz, *Julius Echter von Mespelbrunn*, Munich 1934; A. Biglmair, *Das Konzil von Trient und das Bistum Würzburg:* Schreiber, II, 39-91 (con extensa bibliografía).

Sin atenerse rigurosamente a la letra de los decretos de Trento y manteniendo siempre cierta independencia incluso frente a Roma, juntó la regeneración interior de su diócesis (por las visitas pastorales y la fundación de la universidad) con la recatolización de los súbditos del cabildo en gran parte protestantes (desde 1585). Su obra es el ejemplo clásico de la compenetración de reforma católica y contrarreforma. Si no podía calificarse de afortunado su proceder con el abad de Fulda Dernbach, demasiado celoso, desavenido por ello con los estamentos rurales y amenazado por añadidura por sus vecinos protestantes; en cambio, el vecino obispado de Bamberg, donde poco se había hecho por la reforma bajo el amundanado obispo Würtzburg, tuvo en él un apoyo: El obispo Mengersdorf abrió allí, en 1587, un seminario sacerdotal, su sucesor Thüngen organizó, en 1594, una visita pastoral y publicó un mandato sobre religión. Pero sólo tras un breve retroceso bajo el concubinario Gebsattel, se abrieron paso los principios tridentinos por la obra del «germánico» Aschhausen (1609-22) [8]. Eichstätt, debilitada por la pérdida de 209 parroquias en la parte protestante de la diócesis, se mantuvo relativamente bien: el seminario fundado por el obispo Martin von Schaumberg 1564-65 fue el primero en suelo alemán; en 1614 fue confiado a los jesuitas [9].

Hasta qué punto resultaba problemática la mera introducción formal del derecho tridentino, demuéstralo lo acaecido en Augsburgo y Constanza. El sínodo diocesano de Dillingen (1567) en que se pusieron en vigor casi sin atenuación los decretos tridentinos de reforma, «no tuvo éxito duradero» (Zoepfl), sobre todo porque su organizador, el cardenal Otto, senescal de Waldburgo, ya de suyo más celador que celoso, marchó poco después a Roma († 1573) [10]. El colegio de jesuitas fundado por él en Dillingen (1563) y la uni-

---

8. W. Hotzelt, *Veit II von Wurtzburg, Furstbischof von Bamberg 1561-77*, Friburgo 1919; J. Kist, *Bamberg und das Tridentinum:* Schreiber, II, 119-134; L. Bauer, *Die Kurie und J. Ph. v. Gebsattel, Bischof von Bamberg:* QFIAB 4 40 (1960), 89-115.

9. F.X. Buchner, *Das Bistum Eichtätt und das Konzil von Trient:* Schreiber, II, 93-117.

10. F. Siebert, *Zwischen Kaiser und Papst. Kardinal Truchsess von Waldburg und die Anfänge der Gegenreformation in Deutschland*, Berlín 1943; G. Frh. v. Polnitz, *Petrus Canisius und das Bistum Augsburg:* Festgabe Spindler, Munich 1955, 352-394; O. Bucher, *Marquard von Berg, Bischof von Augsburg*, 1575-91: ZBLG 20 (1957), 1-52; J. Spindler, *Heinrich V. von Knoeringen, Fürstbischof von Augsburg*, 1598-1646, Dillingen 1911; F. Zoepfl, *Die Durchführung des Tridentinums im Bistum Augsburg:* Schreiber, II, 135-169.

versidad que poco después encomendaba a los mismos jesuitas irradiaron más allá de las fronteras del obispado de Augsburgo; pero sólo el obispo Heinrich von Knoeringen (1598-1646) dio al obispado forma tridentina por medio del sínodo de 1610 y la erección de un seminario en Dillingen. También en Constanza, había admitido el cardenal Marcos Sittich von Hohenems, el año 1567, el concilio tridentino en un sínodo diocesano. Sin embargo, la visita pastoral entonces ordenada sólo se cumplió irregularmente (en parte por deanes) y quedó, como otras posteriores (hechas por ejemplo, por el vicario general Pistorio en 1591) sin efecto profundo, y el proyecto de seminario, una y otra vez discutido, sin llevarse a cabo. El giro se debió allí al obispo Jakob von Fugger (1604-26) gracias al sínodo diocesano de 1609, cuyos estatutos fueron impresos, y en lo sucesivo muchas veces renovados y reimpresos, y gracias también a una visita pastoral hecha por él mismo [11].

De los arzobispados renanos, solo Tréveris se abrió relativamente pronto a la reforma tridentina bajo Jacobo von Eltz (1567-81), enérgico como obispo no menos que como señor temporal; su ejecutor vino a ser el arzobispo Juan von Schönenberg (1581-99) [12]. También Daniel Brendel demostró como arzobispo de Maguncia (1555-82) su buena voluntad para la ejecución de la reforma tridentina: exigió del cabildo catedral la profesión de fe tridentina y recatolizó a Eichsfeld, que pertenecía al cabildo, por medio del «germánico» Nicolás Elgard. Ya en 1568 se fundó en Maguncia un colegio de jesuitas, otro en Heiligenstadt en 1581. Sin embargo, Brendel se negó a celebrar un concilio provincial para la recepción de los decretos tridentinos. Su sucesor Dalberg se negó a publicar la bula de la cena, y sólo por la constante instancia de Roma se avino a ordenar una visita general y componer un santoral o añalejo en el sentido de los decretos tridentinos (1598). Bajo el «germánico» Schweikard von Cronberg, fue recatolizada la parte renana del cabildo; su «orden de reforma» (1615) pudo tenerse por sustitución de un sínodo dio-

11. K. SCHELLHAS, *Gegenreformation im Bistum Konstanz im Pontifikat Gregors XIII.*, Karlsruhe 1925; K. HOLL, *Furstbichof Jakob Fugger von Konstanz (1604-1626) und die Katholische Reform in der Diözese im ersten viertel des 17. Jh.*, Friburgo 1898; H. TÜCHLE, *Das Bistum Konstanz und das Konzil von Trient:* SCHREIBER, II, 171-191.

12. V. CONZEMIUS, *Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier 1567-81*, Wiesbaden 1956; L. JUST, *Ein Bericht des Kölner Nuntius O.M. Frangipani über die Durchführung der Tridentinischen Reformen in Trier 1595:* Lortz F I, 343-367.

cesano tridentino. La conclusión de la obra de reforma tridentina «por la que se había trabajado en Maguncia, sin buen éxito, durante cien años» (Brück), sólo la logró después de la guerra de los treinta años, el gran Johann Philipp von Schönborn[13].

Que el más grave peligro para la subsistencia de los obispos imperiales acechaba desde dentro, lo demuestran los sucesos de Estrasburgo y Colonia. El obispado de Estrasburgo tuvo en Juan von Manderscheid (1569-92) un obispo celoso por la reforma[14]; sin embargo, después de su muerte, una minoría del cabildo catedral de tendencia protestante eligió por obispo a Juan Jorge de Brandenburgo; los católicos, al cardenal Carlos II Guisa, que se impuso con ayuda francesa y, una vez que aceptó como coadjutor al archiduque Leopoldo, recibió el feudo imperial para el obispado. Bajo los sucesores de Adolfo de Schaumburg, benévolo para la reforma, hizo en Colonia grandes progresos la infiltración protestante; el cabildo catedral entró en negociaciones con los rebeldes de los Países Bajos sobre la secularización del arzobispado. El arzobispo Friedrich von Weid, sobrino del apóstata Hermann von Weid, se negó abiertamente a hacer la profesión de fe tridentina. La visita pastoral de las partes renanas del arzobispado, ordenada por Salentin von Isenburg (1569-70), fue más bien un inventario que el comienzo de una reforma a fondo; de espíritu católico, pero sin órdenes mayores, abdicó para continuar su linaje. Su sucesor Gebhard, senescal de Waldburgo, que sólo después de vencer graves reparos, fue confirmado, se separó de la Iglesia en 1583 en la «Declaración cristiana», se casó con la dama del cabildo Agnes von Mansfeld y trató de secularizar el arzobispado. Con Colonia estaban en peligro los restos de catolicismo en Alemania del norte y hasta la continuación de un imperio católico; su caída hubiera arrastrado consigo a todos los restantes arzobispados del norte de Alemania y hubiera asegu-

---

13. A.L. VEIT, *Kirche und Kirchenreform in der Erzdiozese Mainz 1517-1618,* Friburgo 1920; A. PH. BRÜCK, *Das Erzstift Mainz und das Tridentinum:* SCHREIBER, II, 193-243. A. DOLLE, *Erzbischof D. Brendel von Mainz und die Gegenreformation auf dem Eichsfelde:* Universitas. Festschrift für A. STOHR, II, Maguncia 1960, 110-125; L. DREHMANN, *Der Weihbischof Nikolaus Elgard, eine Gestalt der Gegenreformation,* Leipzig 1958, cf. RQ 60 (1965), 269-279.

14. K. HAHN, *Die katholische Kirche in Strassburg unter dem Bischof Erasmus von Limburg 1541-68,* Francfort del Meno 1940; id., *Die kirchlichen Reformbestrebungen des Strassburger Bischofs J. von Manderscheid,* Estrasburgo 1913, cf. L. PFLEGER: AElsKG 9 (1934), 97ss.

rado a los protestantes la mayoría en los colegios de príncipes electores. El 1.º de abril de 1583 fue depuesto Gebhard, y expulsado en la «guerra de Colonia» por tropas bávaras con ayuda española. Su puesto lo ocupó Ernesto de Baviera (1583-1612), que carecía de todo punto de espíritu eclesiástico, bajo el cual los nuncios Bonhomini y Frangipani «pusieron el fundamento de toda ulterior actividad reformadora» (Franzen), pero no lograron imponer en el sínodo diocesano de 1589 la publicación de los decretos tridentinos. Solo el decreto *Tametsi* sobre el matrimonio fue publicado, en 1590, por el nuncio Frangipani. Puede tenerse como primer obispo reformador de la metrópoli renana a Fernando de Baviera (1612-50) que el año 1595 fue admitido como coadjutor, visitó personalmente por lo menos parte del obispado, celebró cinco sínodos diocesanos, obligó a los párrocos a hacer la profesión de fe tridentina y, por sus propios medio, fundó un modesto seminario (1615), que desapareció, sin embargo, 30 años más tarde [15]. En esta actividad constructora, que se llevó a cabo en lucha constante con el cabildo catedral y los arcedianos, lo apoyó desde 1601 un «consejo eclesiástico» y más tarde los excelentes vicarios generales Gelenius, Binius y Stravius; el último fue finalmente, a la muerte de Fernando, el alma del sínodo diocesano de 1662, en que fue formalmente publicado el concilio tridentino. Fernando de Baviera creó también en Münster, donde habían previamente trabajado el obispo Hoya (1566-74) y el celoso deán de la catedral Raesfeld, por la visita de 1611-16 y los cinco grandes decretos de reforma que la siguieron, «el espacio vital donde el concilio de Trento podía operar libremente» (Schröer). Tampoco aquí quedó completa la reforma hasta después de la guerra de los treinta años por obra del obispo Galen [16]. La suerte de Hildesheim hubiera quedado casi sellada por

15. M. LOSSEN, *Der Kölnische Krieg,* 2 t., Gotha 1882; P. WEILER, *Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln 1583-1515,* Munster 1931; A. FRANZEN, *Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern 1612-1650,* Munster 1941; id., *Innerdiözesane Hemmungen und Hindernisse der kirchlichen Reform im 16. und 17. Jh.:* Festgabe Wilhelm Neuss, Colonia 1947, 163-201; id., *Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit,* Munster 1953; id., *Die Durchführung des Konzils von Trient in der Diözese Köln:* SCHREIBER, II, 267-294; A. BRECHER, *Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis Anfang des 18. Jh.,* Munster 1957; A.J. HERKENRATH, *Die Reformbehörde des Kölner Kirchenrates 1601-15,* Dusseldorf 1960.

16. L. KELLER, *Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein,* 3 t., Leipzig 1881-95; A. SCHRÖER, *Das Tridentinum und Münster:* SCHREIBER, II, 295-370;

Federico de Holstein, de tendencia luterana; el obispo Oberg (1557-73) y los príncipes de Baviera, Ernesto y Fernando, salvaron por lo menos el arzobispado. Osnabrück, en cambio, donde el obispo Hoya publicó en 1570 el concilio tridentino, cayó por medio siglo (1575-1623) en manos de los protestantes; la pasajera restauración católica bajo el cardenal Eitel Friedrich von Hohenzollern y Franz Wilhelm von Wartenberg no fue duradera; la paz de Westfalia dispuso el curioso procedimiento de que alternaran obispos católicos y protestantes y el obispado mismo quedó confesionalmente dividido (de 45 parroquias, 17 protestantes)[17].

En Alemania del norte se perdieron definitivamente por la elección de administradores protestantes por los cabildos catedrales los arzobispados de Magdeburgo y Bremen, los obispados imperiales de Minden, Halberstadt, Verden y Lübeck. Después de la subrepticia confirmación de los Hohenzollern, Federico y Segismundo, hijos de Joaquín II, Magdeburgo fue unido a Brandenburgo. El último arzobispo de Bremen confirmado por el papa fue Jorge de Brunswick (1561); el elegido por el capítulo Enrique de Sajonia-Lauenburgo secularizó el cabildo. Halberstadt pasó, por obra de Enrique Julio de Brunswick-Wolfenbüttel, a este ducado; también Minden, donde el cabildo catedral mantuvo inconmovible el culto católico en medio de un ambiente totalmente protestante, vino a parar en 1582, por obra de Hermann von Schaumburg a Brunswick. El cabildo catedral de Lübeck, que todavía fuera calificado de católico por el agente papal Trivius bajo Gregorio XIII, no pudo ya imponerse contra el obispo Holle que se pasó al protestantismo (pero que aún había obtenido la confirmación de Pío IV). Holle secularizó también el obispado de Verden. Los obispados sajones de Naumburgo, Merseburgo y Meissen se daban ya por perdidos bajo Gregorio XIII, y fueron incautados, como los obispados mediatizados de Brandenburgo, Mecklenburgo y Pomerania, por sus señores temporales protestantes[18].

Sólo en la lucha por la paz religiosa de Augsburgo y por la eje-

---

W. Stüwer, *Das Bistum Paderborn in der Reformbewegung des 16. und 17. Jh.*: Schreiber, II, 387-450; H. Kramer, *Abt Leonhard Ruben*: «Westfäl. Zeitschr.» 103-104 (1954), 271-333.

17. H. Hoberg, *Das Konzil von Trient und die Osnabrücker Synodaldekrete des 17. Jh.*, Schreiber, II, 371-386.

18. Tablas sintéticas: K. Müller, *Kirchengeschichte*, II-2, 277.

cución del tridentino en el último tercio del siglo XVI quedó decidido que el sur y oeste de Alemania permanecieran en su mayoría católicos. Sin embargo, sólo con gran restricción puede hablarse de una «ejecución del tridentino», a la que se aspiró ciertamente, pero, hasta fines de siglo, sólo se realizó en mínima parte. Ninguno de los tres signos, por los que se mide de ordinario, son comprobables en todas partes: sínodos de reforma a base del concilio, visitas episcopales según sus normas y erección de seminarios. Sólo en la provincia eclesiástica de Salzburgo se celebraron sínodos provinciales, que se echaron de menos en las restantes provincias. Es dudoso que, dadas las circunstancias, hubieran tenido el éxito esperado; pues aun los sínodos diocesanos, relativamente raros (por ejemplo, de Augsburgo y Constanza), carecieron de eficacia. El tridentino dispuso la visita personal de la diócesis por el obispo: donde se dieron visitas pastorales en Alemania, se hicieron las más de las veces por comisarios; en los territorios seculares, con participación, por regla general, de empleados civiles; en casos aislados por nuncios pontificios de reforma. En muchos casos no lograron una mejora a fondo de la situación; pues a causa de la general carencia de sacerdotes era imposible descartar a párrocos de dudosa confesión y concubinarios. La erección de seminarios sacerdotales fracasó en la mayoría de las diócesis ante la negativa de los capítulos catedrales a contribuir a su fundación y sostenimiento. Fundaciones de estipendios y colegios de jesuitas que nacían en todos los obispados y territorios católicos —cuya importancia para la formación de una minoría selecta católica es indiscutible— no ofrecían una sustitución plena a la formación de un clero diocesano uniforme. Los cabildos catedrales, de cuyas elecciones salían los obispos y que se sentían como *condomini* y corregnantes de los obispados, fueron provistos, en parte por obra del papa, con elementos adictos a la reforma, salidos especialmente del *Collegium Germanicum*. Sin excluir a los burgueses, se prefería allí, en atención a los estatutos vigentes en los cabildos, a alumnos nobles, con el resultado que, de 800 alumnos que entraron en el Colegio hasta 1600, salieron seis obispos y ocho auxiliares. En Breslau, gracias a la política personal de los obispos Gerstmann y Jerin, de los 21 canónigos que en 1599 se juntaron para la elección episcopal, 12 eran «germánicos». El más noble cabildo del imperio, Maguncia, tuvo de 1604 a 1648 tres ar-

zobispos salidos del *Germanicum*. El ideal tridentino del obispo pastor de las almas, sólo toma forma en unas pocas personalidades y en ninguna ejemplarmente; el obispo imperial tiene que acreditarse también como príncipe, pues sólo con ayuda de su posición de príncipe territorial podía mantener el carácter católico por lo menos en su jurisdicción. La lucha por la existencia a que se fuerza a la Iglesia conduce a una flagrante violación de la prohibición tridentina sobre acumulación de obispados. A fin de salvar para la Iglesia a Colonia y los obispados nortealemanes de Paderborn y Hildesheim, más amenazados todavía, y hasta Lieja, en peligro por la vecindad holandesa, se juntan los intereses eclesiásticos con los dinásticos confiando estos obispados a príncipes bávaros y surge así, en el Bajo Rin, una especie de secundogenitura bávara por casi doscientos años[19]. El mismo motivo conduce algo más tarde que en Colonia a las acumulaciones de los archiduques habsburgos Leopoldo y Leopoldo Guillermo en los obispados de Passau, Estrasburgo, Breslau y Olmütz. En estas acumulaciones más toleradas que fomentadas por los papas halla su expresión la importancia de las dinastías Wittelsbach y Habsburgo para el mantenimiento del catolicismo y de la reforma tridentina. Donde se puso en marcha la recatolización de territorios casi o totalmente perdidos, como en el marquesado de Baden-Baden, el señor territorial y, por ende, el estado era lo decisivo: Felipe II de Wittelsbach, educado en Ingolstadt, llevó allí a cabo desde 1577, con ayuda de sus consejeros seculares, la supresión de las doctrinas anticatólicas y la renovación del estamento eclesiástico[19a].

La renovación interna en el espíritu del concilio tridentino no la logró la Iglesia de Alemania por sus propias fuerzas, sino gracias a los medios civiles de poder existentes y con ayuda de fuera. No fueron a la cabeza los obispos, sino príncipes seculares, como los Wittelsbach de Baviera, con la estricta ejecución del derecho de determinar la confesión, garantizado por la paz religiosa a los señores temporales; en toda Alemania no hubo una serie de príncipes tan decididamente católicos como Alberto V, Guillermo V

19. G. v. LOJEWSKI, *Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayer. Bistumspolitik in der 2. Hälfte des 16. Jh.*, Bonn 1962.

19a. *Der Geistliche Rat zu Baden-Baden und seine Protokolle 1577-84*, ed. por H. STEIGELMANN, Stuttgart 1962.

y Maximiliano I de Baviera. Sólo a distancia de una generación, tras vencer la dura oposición de los estamentos, les siguieron los Habsburgos. Es difícil imaginar cómo hubiera podido progresar la reforma tridentina, si los papas, por medio de sus nuncios, no hubieran presionado continuamente al episcopado. El que hiciera más rápidos progresos en el sur que en el oeste, se explica en buena parte porque había allí menos obstáculos episcopalistas que en los cabildos renanos. La falta de personal idóneo para la educación y la cura de almas, se suplió en cierto modo por la cooperación de la Compañía de Jesús, nacida en plena reforma católica, y de los capuchinos. La red de colegios de jesuitas, en que se formó la futura minoría selecta católica, se fue haciendo cada vez más espesa entre los años 1564 y 1618, sobre todo en las tierras habsbúrgicas (por ejemplo, Hall, Krems, Graz, Klagenfurt, Ljubliana), pero también en el oeste y el norte, donde resultaron los más importantes puntos de apoyo de la renovación (Coblenza, Colonia, Münster, Paderborn, Heiligenstadt). Sin embargo, la dotación parcial de los colegios con edificios y bienes de monasterios débilmente ocupados o derruidos de otras órdenes, produjo en éstas resentimiento. Los confesores de las cortes, que al principio no fueron bien vistos por los superiores de la orden, como Blyssem y Viller en Graz, Mengin en Munich, contribuyeron lo suyo en la orientación de la política religiosa; sin embargo, su influencia se ha exagerado con frecuencia. Con más duradero efecto trabajaron un Pedro Canisio como organizador de su orden en Alemania y comisionado para la política eclesiástica por los papas, como profesor, predicador y escritor; junto a él, en Colonia, Kessel y Rethius (ambos asesinados en 1574 por un correligionario demente); en Alemania del sur Paulus Hoffaeus († 1608), sucesor de Canisio como provincial sudalemán (posteriormente visitador temido); en Austria, Georg Scherer († 1605), importante como predicador. Los éxitos indiscutibles de los jesuitas explican el odio que les profesaron los protestantes: Luis, conde del Palatinado, los llamaba «langostas eclesiásticas y escorpiones de la cristiandad» [20]; el libelo del apóstata Hasenmüller (*Historia Iesuitici ordinis*, 1593) halló amplia difusión. Poco antes de fines de siglo aparecieron al lado de los jesuitas los

20 A. KLUCKHOHN, *Briefe Friedrichs d. Frommen II*, Brunswick 1872, 811.

capuchinos como predicadores populares, en el Tirol (Innsbruck 1593), en Salzburgo (1596) y en Baviera (Munich 1600). En el sur de Alemania nacieron seis provincias de capuchinos, a par de las dos renanas, que fueron fundadas desde Flandes. Es significativo que los tres capuchinos más eminentes que actuaron en Centroeuropa durante las primeras décadas del siglo XVII, fueron italianos: Lorenzo de Brindis († 1619), Jacinto de Casale († 1627) y Valeriano Magni († 1661).

Como en el imperio, también en Suiza estuvieron endentadas la reforma tridentina y la afirmación de la Iglesia frente al protestantismo; también las fuerzas operantes y contraoperantes se parecen entre sí. La ejecución del concilio comenzó en la Suiza católica del interior, y fue llevada por las autoridades laicas, pues fallaron los obispos competentes de Constanza. En nombre de los siete lugares católicos, el antiguo enviado conciliar Melchior Lussy aceptó el 3 de marzo de 1564 todos los decretos de Trento. Se procedió duramente contra los clérigos concubinarios, pero se malograron todos los empeños por fundar un seminario propio. También aquí fue decisiva la ayuda de fuera: la acción de los nuncios de Lucerna, Bonhomini, Santonio y Paravicini, y finalmente la de Borromeo, que, en 1570, visitó Suiza y fundó en Milán el colegio helvético. En Lucerna había desde 1574 un colegio de jesuitas; en el alcalde Luis Pfyffer poseía este bastión católico un conductor enérgico. Casi más que los jesuitas trabajaron los capuchinos que, entre 1581 y 1589, fundaron en Altdorf, Stans, Lucerna y Schwyz, en 1595 en Zug; desde 1589 los conventos suizos formaron una provincia propia.

Los abades de Einsiedeln y San Gal: Joachim Eichhorn y Othmar Kunz, pudieron gloriarse en el sínodo diocesano de Constanza de 1560, de «haber celebrado y ejecutado *allerlenglich* el concilio»[21]. Internamente regeneradas, las dos grandes abadías fortalecieron la conciencia de la fe en la Suiza católica. Cuando se volvió a practicar la peregrinación a Einsiedeln, el sacerdote suizo Stoyb escribía: «el Omnipotente se ha reservado *septem millia et ultra qui non apostaverunt a fide*». En el obispado de Basilea comenzó el obispo

21. R. TSCHUDI, l.c., 195; la afirmación de Stoyb· ibid., 155.

Blarer (1575-1608), en el sínodo diocesano (1581), la renovación tridentina y se aseguró en el tratado de Baden (1583) con la ciudad de Basilea una indemnización financiera por los bienes que allí perdiera el obispado y mano libre para el mantenimiento del catolicismo en el territorio de su jurisdicción. En el Wallis, que no se había adherido a los lugares católicos, el obispo de Sitten Riedenstein (1565-1604) fue demasiado débil para impedir nuevos avances del protestantismo y tomar en serio la reforma tridentina. En el obispado de Coira se comenzó con el añalejo de 1590 y los estatutos diocesanos de 1605 la reforma del clero; pero cuando el obispo Flügi (1601-27) puso enérgicamente la mano, escribió el nuncio d'Aquino (1613): «El obispo corre constante peligro de vida por parte de los protestantes; en su ciudad episcopal, no hay, fuera de la curia, ni un solo católico» [22]. El obispado de Lausana estaba reducido esencialmente al cantón de Friburgo, en que apoyaban la reforma el colegio de jesuitas y, en él, Pedro Canisio.

La afirmación de la Iglesia en Centroeuropa y los progresos de la reforma tridentina, el desenlace de las guerras de los hugonotes, la unión permanente de los Países Bajos del sur con España y el fortalecimiento del catolicismo en Polonia cooperaron a que la crisis de la escisión protestante, si no vencida, se la pudiera dar al menos por limitada después de fines de siglo. A este resultado contribuyó no poco la debilitación del frente protestante, por la oposición entre calvinistas (reformados) y luteranos; pero la causa más profunda radicó en el fortalecimiento de la substancia religiosa de la vida de la Iglesia que se manifestó en el florecimiento de la teología, de la vida religiosa y de la piedad.

---

22. J.G. MAYER, l.c., II, 310s.

Sección tercera

RESORTES RELIGIOSOS Y CONTENIDO ESPIRITUAL DE LA RENOVACIÓN CATÓLICA

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

XLI. LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA; MIGUEL BAYO Y LA CONTROVERSIA SOBRE LA GRACIA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: GRABMANN, G 158-172; C. GIACON, *La seconda scolastica,* 3 t., Milán 1946-50; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* III, Innsbruck [3]1907, todavía imprescindible (= Hurter); Boletín bibl. sobre el florecimiento de la teología española después del tridentino, por C. POZO: «Arch. teol. Granadino» 29 (1966) 87-124; M. ANDRÉS, *Renovación en teología dogmática y ascética en España:* «Anthologica annua» 11 (1963) 127-157.

Universidades: WILLAERT, 183-219; C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum* II, París 1728; P. FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* I-IV, París 1900-06; J. URRIZA, *La preclara facultad de artes y filosofía de la univ. de Alcalá de Henares en el siglo de oro 1509-1621,* Madrid 1942; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La teología en la univ. de Alcalá:* RET 5 (1945) 145-178; sobre Sigüenza id.: ibid., 2 (1942) 409-469; GONZALO DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de S. Gregorio de Valladolid,* ed. dirigida por M. HOYOS, 2 t., Valladolid 1928-40; F. STEGMÜLLER,

Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im 16. Jh.: «Spanische Forschungen» 3 (1931) 385-438, ed. portuguesa aumentada: Coimbra 1959. J. GRISAR, *Die Universität Löwen zur Zeit der Gesandtschaft des P. Franciscus Toletus (1580) nach bisher unbenützten Quellen des Vatikanischen Archivs:* «Miscellanea De Meyer» II, 941-968; K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholatik auf den deutschen Universitäten:* «Spanische Forschungen» 1 (1928) 251-325.

Vitoria y la escuela de Salamanca: F. EHRLE, *Los Manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI,* Madrid 1930; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del M. F. de Vitoria,* Madrid 1928. Modernas ed. de las obras de Vitoria: *Relaciones teológicas del M.F. de Vitoria,* ed. dirigida por L.-G. GETINO, Madrid 1936; *Comentarios a la secunda secundae de Sto. Tomás,* Salamanca 1952; L.G. GETINO, *El M.F. de Vitoria,* Madrid ²1930 (obra capital); F. STEGMÜLLER, *F. de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina,* Barcelona 1934; J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *F. de Vitoria y la reforma católica:* «Revista española de derecho canónico» 12 (1957) 65-110; R.G. VILLOSLADA, *Pedro Crockaert,* O.P., *maestro de F. Vitoria:* EE 14 (1935) 174-201. *Vitoria y el derecho de gentes:* J. BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law,* Oxford 1934; E. REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechtes,* Berna 1949, sobre Vázquez; K. DEURINGER, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca,* Friburgo de Brisgovia 1959; V. CARRO, *Domingo Soto,* 2 t., Salamanca 1931-1950; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Soto,* Madrid 1961; J. BRUTAU PRATS, *El pensamiento político de D. de Soto y su concepción del poder,* Salamanca 1960; C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca,* Madrid 1959.

Controversia teológica y Belarmino: Síntesis: P. POLMAN, *L'élément historique dans la Controverse religieuse du XVIe siècle,* Gembloux 1932. Belarmino: sus obras en 12 t., París 1870-76; *Opera oratoria posthuma,* 9 t., Roma 1942-44; SOMMERVOGEL I, 1151-1254. Fuentes para su biografía: X.-M. LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat,* París 1911, allí 435-466 discutida autobiografía; id., *Auctarium Bellarminianum,* París 1913, cf. apéndices AHSI 4 (1935) 132-139; *Scritti politici,* ed. dirigida por C. GIACON, Bolonia 1950; J. BRODRICK, *Robert Bellarmine, Saint and Scholar,* Londres 1961; J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin,* París ²1928. Metódicamente importante: G. BUSCHBELL, *Selbstebezeugungen des Kardinals Bellarmin,* Krumbach 1924, y S. MERKLE: ZKG 45 (1926) 26-73; F.X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin,* Munich 1934. Más bibliografía: LThK² II, 160ss. Bibliografía sobre Toledo, Suárez, Vázquez en las notas.

Bayo: Opera, Colonia [en realidad, Amsterdam] 1966, contiene en la segunda parte documentos y es de inspiración jansenista; en cambio J.-B. DUCHESNE, *Histoire du Baianisme,* Douai 1731 (antijansenista); M. ROCA,

Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo: «Anthologia annua» 1 (1953), 303-476; F.-X. JANSEN, *Baius et le Baianisme,* Lovaina 1927; DThC II, 38-111, la mejor exposición en LE BACHELET; LThK[2] I, 1196-1199; CH. VAN SULL, *Lessius,* Lovaina 1960; J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Españoles en Lovaina,* 1551-58. Primeras noticias sobre el Bayanismo: RET 23 (1963), 21-44.

Controversia sobre la gracia: Texto crítico de la Concordia, ed. dirigida por J. RABENECK, Madrid 1953. Exposiciones más antiguas de la controversia por ambas partes: J.A. SERRY, O.P. (bajo el seudónimo LE BLANC), *Historiae Congregationum de Auxiliis divinae gratiae,* Maguncia 1699, Amberes 1709; L. DE MEYERE, S.I. (bajo el seudónimo Eleutherius), *Historiae controversiae de divinae gratiae auxiliis,* Venecia 1742; G. SCHNEEMANN, S.I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus,* Friburgo 1881. F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus,* I (Munster 1935) (obra capital); PASTOR, XI, 513-576; XII, 163-183. Sobre Molina: J. RABENECK, *Da vita et scriptis L. Molinae:* AHSI 19 (1950), 75ss; W. WEBER, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluss der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch L. Molina,* Munster 1959; StL[6] V, 805-809 (Stegmüller).

Como en la edad media estuvo ligado el desenvolvimiento de la escolástica de la manera más estrecha con el nacimiento de las universidades, así lo estuvo ahora su renovación con la formación de nuevos centros de gravedad en el desarrollo de las universidades europeas. La universidad de París siguió afirmando su alto prestigio en las decisiones doctrinales, y sólo le dañó su galicanismo y su enemiga contra la pujante Compañía de Jesús. Junto a ella florecieron, desde el segundo tercio del siglo, nuevos centros de trabajo teológico. En Lovaina que, con Latomus, Driedo y Trapper hizo pronto frente, junto con Colonia, contra Lutero, y fortaleció su prestigio por la actuación de sus profesores en Trento (1551-1552), recibió nuevo impulso el agustinismo por obra de Bayo, Hessels y el primer Jansenio. Sin embargo, la renovación de la escolástica, que imprimió cuño a la época, no partió de estas universidades situadas en pleno campo de batalla de la novedad religiosa, sino de España, cuyas universidades en tiempo del concilio de Trento hasta fines de siglo llevaban la voz cantante, lo mismo que la llevaba la España de Felipe II en la gran política.

El dominico Francisco de Vitoria como titular de la primera cátedra de teología en la universidad de Salamanca (cátedra de prima), fundó una escuela teológica que no sólo se extendió por

España y Portugal, sino que llegó hasta Roma y Alemania. De las siete cátedras de teología, seis estaban reservadas a la especulativa, en que los dominicos del convento de san Esteban competían con los de las restantes órdenes mendicantes; pero había también cuatro cátedras de griego y dos de hebreo. Siguiendo la intención de su fundador Cisneros, en Alcalá se cultivaba aún más fervorosamente la teología positiva; el colegio de san Ildefonso ocupaba allí posición dominante, pareja al de san Gregorio en Valladolid. En Coimbra se enseñaba teología y derecho canónico en el convento de san Agustín. Los benedictinos españoles fundaron una universidad propia en Santa María de Irache (Navarra).

En el último tercio del siglo sintió Roma el influjo de las universidades españolas por el hecho de que en el colegio romano de los jesuitas brillaban estrellas de primera magnitud, todos españoles a excepción de Belarmino: Francisco de Toledo, Maldonado, Suárez, Vázquez, Ruiz. Por ellos vino a ser Roma lo que no fuera nunca en la edad media y renacimiento, una fortaleza de estudios teológicos. Teólogos de la pujante Compañía de Jesús trasplantaron la escolástica renovada a las universidades alemanas de Ingolstadt y Dillingen, «ciudadelas de la contraofensiva católica en el imperio» (WILLAERT), entre cuyos profesores se encuentran muchos españoles y de los Países Bajos, con Gregorio de Valencia a la cabeza, cuya obra continuaron los alemanes Gretser y Tanner.

¿En qué se distinguen espíritu y método de esta escolástica renovada del contenido, doctrina y modo de enseñar de las escuelas teológicas de la escolástica tardía?

Sea cual fuere la respuesta que se dé al nominalismo de Lutero, el hecho es que esta escuela apenas tuvo ya representantes en el concilio de Trento. Los en mayor número representados en él fueron los franciscanos; los en mejor posición para impugnar el protestantismo eran los dominicos. Ninguna de estas escuelas pudo sustraerse a la influencia del humanismo, que tenía su mayor fuerza en la escuela agustiniana, dirigida por Seripando. Pero sobre todo el principio escriturario protestante y la pretenciosa alegación de los padres de la Iglesia en favor de las nuevas doctrinas obligaron a un estudio intensivo de la Biblia y de los testigos de la tradición, que no sólo fueron explotados más que antes y de primera mano en la teología sistemática, sino que desembocaron en la independización

de la teología positiva. Lo mismo la escolástica renovada que la controversia teológica tenían que acudir a ella. Con esta explotación de los datos positivos consignados en la Escritura y en la tradición, se juntan cuatro nuevos puntos de vista metódicos:

1. La nueva escolástica que parte de Salamanca aspira a conciliar, como la escolástica medieval, *fides et ratio*, pero se desentiende de todo el lastre acumulado en la tardía edad media, de cuestiones sutiles, que se reducen a acrobacia lógica, y toma por guía y modelo la alta escolástica, sobre todo a santo Tomás de Aquino. Así pierde todo objeto la censura de los humanistas: *Perdunt nugis tempora*. 2. Acuciada en medida igual por el humanismo y la reforma protestante, la escolástica estudia el método de la prueba teológica. 3. Como teología controversial, discute los problemas teológicos planteados por la escisión protestante; pero busca también respuesta a las cuestiones éticas y jurídicas que se agudizaron por la obra de colonización en las partes del mundo descubiertas por los pueblos ibéricos. 4. De acuerdo con la tendencia pastoral que penetró en el concilio de Trento, la teología se esfuerza por ponerse al servicio de la instrucción religiosa del pueblo y de la predicación. Los cinco doctores de la Iglesia de la época son teólogos eminentemente prácticos: Canisio y Belarmino como autores de catecismos, Juan de la Cruz como místico, Francisco de Sales como maestro de la vida espiritual, Lorenzo de Brindis como predicador.

El reflorecimiento de la escolástica

La «edad de oro de la escolástica» es abierta por el dominico Francisco de Vitoria († 1546). Iniciado en la universidad de París por Petrus Crockaert O.P. en el estudio de santo Tomás, pero familiarizado también en el estudio de las fuentes cultivado en Lovaina, se trasladó en 1526 a Salamanca, como titular de la primera cátedra de teología y puso por base de su enseñanza la Suma de santo Tomás, aunque todavía no de manera exclusiva. Por sus lecciones, que eran extraordinariamente vivas, sobre todo acerca de temas de teología moral, y sus famosas *relectiones* o conferencias, ejerció un influjo señero sobre sus numerosos oyentes (que llegaban al millar), sin que en su vida se imprimiera un solo libro suyo. La *Summa*

sacramentorum (impresa por vez primera en 1560), compuesta por uno de sus discípulos, tuvo más de 33 ediciones y vino a ser «el texto de pastoral más utilizado por el clero español en el siglo XVI» (Stegmüller). Tomista en su orientación fundamental, Vitoria se mantuvo libre de toda estrechez. Sus moderadas opiniones sobre la relación entre el papa y el concilio determinaron la actitud de muchos obispos españoles en Trento. Al discutir los problemas éticos y jurídicos del imperio colonial español, fundó Vitoria el moderno derecho de gentes, que continuó Hugo Grocio.

Entre los 66 doctores de Salamanca, que tomaron parte en el concilio de Trento, había muchos obispos y teólogos que se habían sentado a los pies de Vitoria. Su discípulo y sucesor en la cátedra, Melchor Cano O.P. († 1560), vino a ser por su obra *De locis theologicis* (1563) fundador del método teológico [1]. Siguiendo en la definición de los *loci* (lugares) no a los *tópicos* de Aristóteles, sino al humanista Rudolfo Agrícola, Cano distingue diez lugares (que él llama también *domicilia*) para la argumentación teológica: la sagrada Escritura, la tradición apostólica, el magisterio de la Iglesia universal, los concilios, el magisterio de la Iglesia romana, los padres de la Iglesia, los escolásticos y canonistas, la razón natural, los filósofos y la historia. Por esta obra vino a ser Cano el «padre de la metodología teológica» (LANG). Como carácter, Melchor Cano lleva la sombra de su apasionada lucha contra su hermano en religión Carranza [2], y contra la Compañía de Jesús.

Aunque preparado ya a comienzos de siglo por los grandes comentadores Cayetano y Koellin, recibió el tomismo poderoso impulso y amplia difusión por la escuela de Salamanca. En 1567 elevó Pío V al Aquinatense a doctor de la Iglesia. Su *Suma teológica* desterró poco a poco como libro de texto las *Sentencias* del Lombardo. Pero en el último tercio del siglo XVI se iniciaba ya una diferencia-

---

1. Última ed. en las *Opera*, I-II, Roma 1890. Contra A. GARDEIL, *La notion du Lieu théologique:* RSPhTh 2 (1908), 51-73, 246-276, 484-505, A. LANG, *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* Munich 1925, ha demostrado la dependencia de Agrícola; J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie* «Scholastik» 29 (1954), 53-72; E. MARCOTTE, *La nature de la théologie de M. Cano,* Ottawa 1949, cf. G. THILS: EThL 26 (1950), 409ss - F. PELSTER, *Eine Kontroverse uber die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jh.* «Scholastik» 17 (1942), 385-411.

2. Bibliografía en LThK² 957: J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *B. Carranza Arzobispo,* San Sebastián 1958; *Fray B. Carranza Documentos históricos,* ed. dirigida por J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, hasta ahora 3 t., Madrid 1962-66

ción. Los dominicos españoles Bartolomé de Medina († 1580) y Domingo Báñez († 1604) formaban «el tipo clásico de la escuela tomista» (GRABMANN), es decir, representaban un tomismo estricto; la escuela de los jesuitas que ahora surgía echó, metódica y doctrinalmente, por camino propio.

La teología de los jesuitas

Los teólogos jesuitas que asistieron al concilio de Trento (Laínez y Salmerón), rindieron aún tributo a cierto eclecticismo. La congregación general de 1593 prescribió a los teólogos de la orden a santo Tomás como norma, aunque permitió apartarse de él en casos de excepción y con buenas razones *(gravate admodum et rarissime)* Pero la orientación voluntarista y activista de la orden se hizo sentir pronto también en la teología, lo mismo en España (Molina) que en Roma y Alemania.

Gregorio de Valencia († 1603) que se había aún formado en Salamanca, unió un conocimiento a fondo de la escolástica con espíritu humanista y excelentes dotes de exposición. Como profesor de Ingolstadt (1575-97) contribuyó por la formación de numerosos discípulos (llamado por ello *doctor doctorum)* de manera esencial a la creciente estimación de la escolástica, rebajada precisamente en Alemania por obra de la crítica humanística y reformatoria[3]. Su discípulo y sucesor Jakob Gretser († 1625) puso sus numerosas obras teológicas, filológicas e históricas[4] bajo el signo de la controversia teológica, lo mismo que Adam Tanner († 1632), que, como enemigo de los procesos de brujas, influyó en Spee; enseñó en Munich, Ingolstadt, Praga y Viena[5].

Sin embargo, francamente decisivo para la ulterior evolución de

3. Obra principal: *Commentarii theologici,* 4 t., Ingolstadt 1591-97, en 20 años 12 ediciones; más datos en SOMMERVOGEL, VIII, 388-400, IX, 897; W. HERTRICH, *G. von Valencia und der Molinismus,* I, Innsbruck 1928, cf.: «Scholastik» 4 (1929), 91-106; id., *G. von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik,* Ratisbona 1930; J. ESPINOSA: «Arch. teol. Granadino» 8 (1954), 99-123; H. WOLTER, *Die Kirche im Religionsgespräch zwischen Gregor v. V. und Lucas Osiander: Sentire ecclesiam,* ed. por J. DANIÉLOU y H. VORGRIMLER, Friburgo 1961, 350-370.

4. Históricamente importante *De Cruce Christi,* 3 t., Ingolstadt 1598; sus 234 obras impresas entre ellas dramas escolares. SOMMERVOGEL, III, 1743-1809.

5. W. LURZ, *A. Tanner und die Gnadenstreitigkeiten,* Breslau 1932; obra principal: *Universa theologia scholastica,* 4 t., Ingolstadt 1626-27; SOMMERVOGEL, VII, 1834-1855.

la nueva escolástica fue su trasplante a Roma y su continuación por los grandes teólogos de la Compañía, Francisco de Toledo, Belarmino, Suárez y Vázquez. Francisco de Toledo († 1596)[6], discípulo de Soto, enseñó desde 1559 en el colegio romano de la Compañía. Fue el primer cardenal que salió de ella (1593). El más profundo y fecundo, lo mismo como filósofo que como teólogo, fue el *Doctor eximius*, Francisco Suárez († 1617)[7]. Formado también en Salamanca, enseñó por lo menos temporalmente en Roma (1580-1585), para volver luego a España y alcanzar en Alcalá y Salamanca y finalmente en Coimbra (1598-1606) el punto culminante de su obra creadora; allí nacieron sus obras sobre la gracia y las leyes («síntesis de las ideas de la teología española del siglo XVI en el campo del derecho natural, derecho de gentes y filosofía del Estado», Stegmüller), así como una grandiosa defensa de la vida religiosa y de la Compañía de Jesús. Por varios dictámenes intervino en la controversia sobre la gracia; su filosofía halló también fuerte atención en las universidades protestantes. Como Suárez, también Gabriel Vázquez actuó sólo transitoriamente en Roma (1586-91) y luego en España[8]. Su relación con aquél ha sido comparada con la de Escoto respecto de santo Tomás. Teólogo sobremanera sutil, disputador fogoso temido, se había formado en Alcalá, donde tuvo por maestro el p. Báñez; fue celebrado por sus contemporáneos como «Segundo Agustín» por su conocimiento de los padres de la Iglesia; en la disputa sobre la gracia intervino como riguroso molinista.

La más clara estrella de la escuela jesuítica y el sistemático de la teología controversial fue Roberto Belarmino (1542-1621). El sobrino del papa Marcelo II se había ocupado ya durante su docencia en Lovaina (1570-76) de la doctrina protestante, y descollado como predicador. Llamado al colegio romano (1576-88) como pro-

---

6. Obra principal: *Comentario a la Summa*, ed. últimamente por J. PAIVA, 4 t., Roma 1869-1870; SOMMFRVOGEL, VIII, 64-82.

7. Obras en 23 t., Lyón-Maguncia 1630; última ed. completa en 23 t., París 1856-61; SOMMERVOGEL, VII, *1661-1687;* P. MUGICA, *Bibliografía Svareciana*, Granada *1948;* E. ELORDUY, *Cartas y Mss de Suárez:* «Misc. Comillas» 38 (1962), 271-330; R. DE SCORAILLE, *Fr. Suárez,* 2. t., París 1912-13; F. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez,* Friburgo 1933; G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez,* Milán 1951; J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez,* Friburgo 1962. Síntesis de la novísima bibliografía: AHSI 30 (1961), 471s.

8. Comentario a santo Tomás 1598-1615; SOMMERVOGEL, VIII, 513-519; bibl., LThK X, 882ss.

fesor de controversias y rector del mismo (1592), consultor luego del santo oficio y consejero teológico de Clemente VIII, logró tan alto prestigio que el mismo Clemente VIII lo elevó en 1599 a cardenal. Por diferencias con el papa en la controversia sobre la gracia, fue alejado de Roma nombrándolo arzobispo de Capua; a la muerte de su antiguo protector volvió a la ciudad eterna y, bajo Paulo V, se ocupó de todas las grandes cuestiones y pleitos en que estaba complicado el pontificado: el pleito con Venecia y Jacobo I de Inglaterra y el caso de Galileo. Su obra nacida por aquellas fechas: *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* (1610), tropezó con violenta contradicción tanto entre los defensores de la *potestas directa* como entre los protestantes. Como en sus comienzos, así en el punto culminante de su actividad científica y finalmente como cardenal, Belarmino permaneció siempre consagrado a la cura de almas: su *Catecismo menor* (1597) con sus 400 ediciones igualó casi al de Canisio; el *Catecismo mayor* (1598) estaba destinado a los catequistas. En sus últimos años, compuso Belarmino, unido que estuvo en amistad con Baronio y Francisco de Sales, escritos ascéticos, por ejemplo: *De arte bene moriendi* (1620).

El proceso de canonización, incoado ya el año 1627, suspendido por Benedicto XIV, acabó en 1923 por la beatificación y en 1930 por la canonización. Un año después fue elevado a doctor de la Iglesia.

La obra capital de Belarmino: *Disputationes de controversis fidei* llamada ordinariamente «Controversias», nacida de las lecciones romanas, son una síntesis de la teología controversial católica del siglo XVI, no ciertamente original, pero sí sostenida por una concepción fundamental unitaria, y dotada de sorprendentes conocimientos literarios. Por la elaboración de todo el material, acumulado en numerosas monografías, las «Controversias» belarminianas dejaron muy atrás los anteriores manuales de controversia de Juan Eck, Alberto Pighius, Estanislao Hosius y Ruard Tapper [9], siquiera tuvieran la ventaja sobre aquéllos de que podían estribar en la totalidad de los decretos del concilio tridentino. Sin embargo, mientras éste, por la resistencia de los galicanos y episcopalistas, sos-

9. ST. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (1551); L. BERNACKI, *La doctrine de l'église chez la card. Hosius*, París 1936; J. LORTZ, *Kard. St. Hosius*, Braunsberg 1931 - R. TAPPER, *Explicatio articulorum ven. facultatis... Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica ab annis XXXIV controversa* (1555); *Opera*, Colonia 1582.

layó una declaración sobre el concepto de Iglesia, Belarmino — tras discutir las fuentes de la revelación: Escritura y tradición — puso a la cabeza la doctrina de la Iglesia (libro I), para pasar luego a los sacramentos (II) y a la doctrina de la gracia y de la justificación (III). Su antecesor en esta estructura de la teología controversial fue el inglés Thomas Stapleton († 1598), el cual atribuía, con razón, el escaso éxito de los teólogos controversistas a que no se había partido del magisterio de la Iglesia [10].

Miguel Bayo

En el concilio de Trento no logró imponerse la escuela moderada agustiniana dirigida por Seripando [11]. Ya antes de cerrarse el concilio, halló el agustinismo en su forma más rigurosa dos defensores, eruditos y contumaces, en los profesores lovanienses Miguel Bayo († 1589) y Juan Hessels († 1566). Cuando uno de sus discípulos, el franciscano Sablons in Nivelles, definió el libre albedrío como libertad de coacción externa y declaró expresamente recta la doctrina de Calvino sobre el particular [12], a comienzos de 1560, fueron censuradas 20 de sus proposiciones por la universidad de Lovaina; con el juicio de 18 de ellas se declararon de acuerdo los dos profesores. Ya en verano del mismo año, censuró igualmente la Sorbona 18 tesis del franciscano. El nuncio Commendone pidió la intervención del papa y éste impuso silencio a las dos partes. Bayo y Hessels marcharon a Trento (1563), pero el concilio, que pasaba entonces por su más grave crisis, no se ocupó en el asunto. Bayo mismo consignó su doctrina sobre el estado primitivo, sobre la justificación, el libre albedrío y el mérito, y también sobre el sacrifi-

---

10. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* (1579): *Opera*, I, París 1620, 1-503. En cambio N. SANDER, *De visibili monarchia ecclesiae*, Lovaina 1571, atendiendo a las circunstancias que prevalecían en Inglaterra, se aplica unilateralmente a la defensa del primado. Sobre el conjunto de la cuestión: G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937; J.B. BIČUNAS, *Doctrina eclesiologica S. Roberti Card. Bellarmini cum illa Jo. Card. de Turrecremata comparata*, Roma 1963; M.R. O'CORMELL, *Thomas Stapleton and the Counter-Reformation*, New Haven 1964.

11. H. JEDIN, *G. Seripando*, I, 354-426, II, 239-268; id., *Agostino Moreschini und seine Apologie Augustins*: «Augustinus-Festschrift», Colonia 1931, 137-153.

12. M. ROCA, l.c., 311: *Calvinus bene scripsit de libero arbitrio, nec erat reprehendendus, nisi in aliis errasset;* la inteligencia de ambos profesores, ibid., 318.

cio y los sacramentos una serie de tratados (1563-64). Numerosas proposiciones tomadas de estas obras fueron censuradas a instancias de Felipe II el 31 de marzo de 1565 por la universidad de Alcalá, el 8 de agosto del mismo año por la universidad de Salamanca [13]. Más adelante, el 26 de noviembre de 1566, la universidad de Lovaina pidió una decisión a Roma. Después que la nueva edición aumentada del libro impugnado fue de nuevo censurado por la universidad de Alcalá, condenó Pío V por la bula: *Ex omnibus afflictionibus* de 1.° de octubre de 1567, 79 de las 120 proposiciones rechazadas por los censores españoles en el sentido intentado por el autor, aunque algunas de ellas podrían de algún modo defenderse [14]. Bayo se sometió a la bula, que no fue públicamente notificada, abjuró formalmente, posteriormente de los errores que le fueron reprochados (1569) y prestó (1575) juramento al concilio tridentino.

Sin embargo, la disputa prosiguió pujante. Un proceso incoado por el santo oficio acabó en 1580 con una nueva condenación por Gregorio XIII. Bayo lo aceptó también ante Francisco de Toledo que fue enviado a Lovaina. La facultad lovaniense se obligó a una fórmula doctrinal antibayana. Como lo prueba su sumisión indudablemente sincera a las distintas decisiones pontificias, la actitud fundamental de Bayo era católica; la dificultad de conciliar las decisiones del magisterio con sus convicciones científicas creó un auténtico conflicto de conciencia. Con la conciencia de tener que defender la doctrina agustiniana de la gracia, la facultad de Lovaina, con la colaboración de Bayo, censuró en 1587, 34 tesis del jesuita Leonardo Lessio († 1623), que enseñaba en el colegio de jesuitas de Lovaina, sobre la inspiración de la sagrada Escritura, la gracia y la predestinación; por mandato de Sixto V, el nuncio Frangipani hubo de imponer silencio a los dos bandos. Pero las controversias lovanienses quedaron pronto en la sombra por la gran disputa sobre la gracia, siquiera para estallar de nuevo con toda violencia en el siglo XVII con el pleito de los jansenistas.

---

13. M. Roca, l.c., 322ss, 329ss. Sobre el teólogo lovaniense Henricus Gravius complicado en la disputa en torno a Bayo, cf. F. Claeys, *Bouuart:* RHE 57 (1962), 863-871.
14. D. 1001-1080. Por la transposición de la coma *(comma Pianum)*, los bayanos dieron a la fórmula el sentido: «Aunque algunas de ellas podrían defenderse en el sentido del autor.»

El año 1588 apareció en Lisboa, con aprobación del censor de la Inquisición Ferreira O.P., el libro del jesuita Luis de Molina († 1600): *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, que intentaba conciliar la eficacia universal de la gracia con el libre albedrío del hombre partiendo de la presciencia de Dios, y atacaba expresamente la doctrina defendida por el dominico Domingo Báñez en el comentario a santo Tomás aparecido poco antes (1584). De ahí que la «concordia» de Molina fue retenida durante tres meses por la Inquisición portuguesa; pero inmediatamente después de su liberación fue reimpresa por los grandes bibliopolas de Lyón, Amberes y Venecia. Cuando Báñez intentó llevarla al Índice de la Inquisición española, Molina contestó con la acusación de que la doctrina de su contrario sobre la premoción física y la gracia eficaz coincidía con Lutero y Calvino, y contradecía al tridentino. A la inversa, el dominico Nuño, en una disputa organizada en Valladolid por los jesuitas el 5 de marzo de 1594, notaba de erróneas y heréticas algunas de las tesis de Molina; los jesuitas las defendieron o discutieron que Molina las afirmara.

Para poner término a la escandalosa disputa, tras la cual se hacía ya notar la rivalidad de las dos grandes órdenes, el papa Clemente VIII, en una instrucción al nuncio de Madrid, Gaetani, fecha 28 de junio de 1594, avocó a su fuero la investigación del asunto. El nuncio prohibió toda ulterior disputa sobre la gracia eficaz. Contra este mandato de silencio protestaron ambas partes. En un memorial al papa, Báñez hizo valer en su favor que sólo exponía la doctrina de Agustín y del Aquinatense; Belarmino impugnó en un contradictamen pareja pretensión y la afirmación de que los jesuitas fueran «innovadores». Seguidamente, a 26 de febrero de 1598, fue levantado a ambas partes por la Inquisición romana el precepto de silencio.

Sin embargo, ya en la misma primavera de 1598, el proceso incoado entretanto en Roma tomó un sesgo tal, que pareció tocarse con las manos la victoria de los dominicos. La comisión de teólogos nombrada por el papa recibió mandato no de examinar la cues-

tión disputada como *tal fin*, es decir, las doctrinas de ambos bandos, sino sólo la doctrina de Molina. El 13 de marzo de 1598 decidió que libro y doctrina debían ser prohibidos; la decisión fue reiterada después de presentadas por ambas escuelas extensas exposiciones, en que colaboraron los más destacados teólogos de ambos bandos, así como dictámenes de las universidades de Salamanca, Alcalá y Sigüenza, más opiniones de cinco obispos y cuatro teólogos españoles.

En un escrito compuesto por el secretario de la comisión, el agustino Coronel, que fue entregado al papa a 12 de marzo de 1599, se presentaron para ser condenadas 60 proposiciones de Molina. Éste mismo no había sido nunca directamente oído, a pesar de haberlo pedido en una solicitud al papa. A fin de permitir a los jesuitas que hablaran más, ordenó Clemente VIII a instancias de Felipe III de España y de otros altos favorecedores de la Compañía que los dos generales de las órdenes: Beccaria y Acquaviva, cada uno apoyado por teólogos eminentes (entre otros Diego Álvarez O.P. y Miguel Vázquez S.I.) precisaran oralmente y por escrito su punto de vista en la controversia. Los dominicos se opusieron a todo aplazamiento de la cuestión, que en su opinión sólo tocaba a la doctrina de Molina; los jesuitas, en cambio, insistían en la discusión del problema total y, por ende, también de la doctrina de Báñez acerca de la *praemotio physica;* por lo demás, añadían, la doctrina de Molina no era la de la Compañía. Aunque con protesta de los dominicos, impusieron esta concepción.

Pero el éxito fue de corta duración. Cuando la comisión de teólogos ampliada en tres miembros, reanudó por orden del papa su actividad, se expresó de nuevo por mayoría (9 : 2) contra Molina y censuró 20 proposiciones contenidas en sus obras. El 5 de diciembre de 1601 entregó la comisión todas las actas al papa, quien a la vista del mamotreto exclamó: «A vosotros os ha podido bastar un año para escribir todo eso; para mí no es suficiente un año para leerlo» [15]. Ya se había esparcido por España el rumor o bulo de que Molina, muerto entretanto, había sido condenado y quemada su efigie, cuando lograron los jesuitas, por un memorial entregado al papa el 12 de febrero de 1602, un nuevo aplazamiento: Clemen-

15 PASTOR, XII, 554

te VIII decidió oír por sí mismo a ambas partes y dar personalmente el fallo. Sin embargo, la causa de los jesuitas seguía siendo mala, pues el papa estaba irritado contra ellos: en el colegio de jesuitas de Alcalá se había disputado sobre la cuestión de si el actual papa reinante podía ser mirado con certeza de fe como el legítimo sucesor de Pedro. Las disputas ahora organizadas entre los dos generales de las órdenes y sus teólogos ante el papa y los cardenales Arigoni y Borghese y la comisión de teólogos de nuevo aumentada en cuatro miembros, se ocuparon una vez más solamente de la doctrina de Molina, que fue comparada con Agustín y Casiano y también con el tridentino. Aunque las disputas (en conjunto 68) y las consiguientes deliberaciones de los cardenales y consultores se continuaron durante casi tres años (1602-05), el papa no pudo llegar a ninguna decisión; se confirmó cuan justificada era la recomendación hecha por Belarmino de no decidir por sí mismo cuestión tan difícil y dejarla a un concilio o a teológos formados. Clemente VIII se inclinaba a los dominicos; su confesor, el cardenal Baronio, se confesaba enemigo de Molina, pero amigo de los jesuitas. A la muerte del papa nada estaba decidido.

Paulo V mandó que ambas partes le presentaran por escrito en forma concisa su punto de vista; sin embargo, el 2 de septiembre de 1605 convocó de nuevo la comisión de instrucción contra Molina, poco antes atacada vivamente por el jesuita Bastida. El 14 de septiembre de 1605 se reanudaron las disputas sobre el mismo escrito, que a comienzos de año no había podido ser discutido por razón de la enfermedad de Clemente VIII. El curso de la disputa convenció al papa de que por este camino no se iba a ninguna parte. Así mandó que se tratara sólo de la cuestión capital: cómo haya de entenderse la eficacia de la gracia sobre el libre albedrío. Pero con ello aplazó de nuevo el punto en cuestión, fijado, aunque no consecuentemente, bajo Clemente VIII, la doctrina de Molina, y satisfizo el primitivo deseo de los jesuitas. Éstos se esforzaron en refutar la doctrina tomista de la *praemotio physica* y demostrar su afinidad con la doctrina calvinista de la gracia. Concluidas las disputas, se indicó a los consultores que respondieran a cuatro cuestiones: 1.° Qué proposiciones sobre la gracia deberían ser definidas, 2.° cuáles condenadas; 3.° dónde estaba la diferencia entre las concepciones católicas y las heréticas; 4.° si había que publicar

una bula sobre el asunto. El informe de los consultores, acabado a fines de noviembre de 1606, llegaba al resultado de que 42 proposiciones de Molina debían ser censuradas; sólo un consultor, el carmelita Bovio, desaconsejó toda decisión, pues la cuestión entera no estaba aún madura para ser decidida. A esta opinión se adhirieron también Francisco de Sales y el cardenal Duperron, a quienes pidió consejo el papa. De los nueve cardenales a quienes interrogó el 28 de agosto, cuatro se pronunciaron por nuevas deliberaciones, dos abogaron por una decisión, pero no indicaron en qué sentido; el cardenal dominico Bernerio pidió la condenación de las 42 proposiciones de Molina; los cardenales Belarmino y Duperron se opusieron a ella. En estas circunstancias, el papa renunció a una decisión: la doctrina de los dominicos se distinguía de la de Calvino; la de los jesuitas, de la de Pelagio; una definición no era necesaria. Fue disuelta la *Congregatio de auxiliis* y se impuso silencio a todos los participantes en la controversia. Un decreto de la Inquisición de 11 de diciembre de 1611 sometía a previa aprobación suya toda publicación de escritos sobre la gracia.

Molina escapó por los pelos de ser condenado, pero la Compañía de Jesús, acusada con él, se afianzó. La más grave controversia dogmática que jamás estallara dentro de la teología católica sobre un problema a la postre apenas soluble, que mantuvo en vilo no sólo al mundo católico, sino también al protestante, quedó magisterialmente indeciso, y tenía sin duda que quedar indeciso, pues el misterio de la cooperación de la gracia divina con el libre albedrío del hombre desafía la iluminación última por la razón. El contraste entre las dos escuelas de tomistas y molinistas no se ha atenuado hasta la actualidad.

XLII. El auge de la teología positiva

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: El guía más seguro es aún H. Hunter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III, Innsbruck [3]1907; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican*, París 1906; P. Polmann, *L'Élément historique dans la Controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux 1932; R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformées français au XVII^e siècle*, Gembloux 1951; V. Baroni, *La contreréforme devant*

la Bible, Lausana 1943. Resumen sobre el decreto y revisión de la Vulgata: H. HÖPFL, *Compendium introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros*, I, Roma ³1931, 346-367.

Patrística, historia de la literatura cristiana e historia de la Iglesia, hagiografía: J.H. FABRICIUS. *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamburgo 1718, con los prólogos de Suffridus Petri (1580) y de Miraeus (1639) a las ediciones de los antiguos historiadores literarios incluso Trithemius; H. QUENTIN, *J.D. Mansi et les grandes collections conciliaires*, París 1900; C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, 12 t., Roma 1588-1605 (llega hasta 1198); sobre el autor: G. CALENZIO, *La vita e gli scritti del Card. C. Baronio*, Roma 1907 (insuficiente a pesar de aprovecharse los manuscritos); A. WALZ, *La storiografia del Baronio e la storiografia di oggi:* «Angelicum» 17 (1940), 88-110; A. RONCALLI, *Il Card. C. Baronio*, Roma 1961, con bibliografía de G. de Luca, 47ss. - *Biblioteca hagiográfica Latina*, I, Breslau 1898-99, ed. dirigida por LIPPOMANI y SURIUS'; P. PEETERS, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas 1961; A. FÁBREGA GRAU, *El P. Pedro Gil, S.I.* († 1622) y su colección de Vidas de Santos: «Anal. S. Tarracon.» 31 (1958), 5-25. Sobre el ed. de las *Actas Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae*, Lovaina 1650, cf. F.J. COLGAN, O.F.M., *Essays in Commemoration of the Third Century of his Death*, ed. dirigida por T. O'DONELL, Dublín 1959, 7-40.

Derecho canónico: Buena síntesis de los canonistas de nuestra época: F. KURTSCHEID, 278-301, sin embargo, son más indispensables las indicaciones bibliográficas de J.F. VON SCHULTE, *Gesch. der Quellen von der Lit. des Canon. Rechts*, III, Stuttgart 1880, aunque no carezcan a veces de lagunas y defectos. Sobre Azpilcueta, Antonio Agustín y otros, cf. la bibl. de las notas. La nueva elaboración del Corpus Iuris Canonici, sólo brevemente mentado en PASTOR, IX, 203s, espera aún de más exacta investigación.

Si ya el humanismo había lanzado el santo y seña: *ad fontes* y dedicado subida atención a la Biblia y a los padres de la Iglesia, las polémicas con la doctrina protestante a base de las fuentes de la revelación: Escritura y tradición, definidas en Trento, así como la defensa de las instituciones eclesiásticas atacadas condujeron a la formación y desarrollo de la teología positiva [1]. A par de los pueblos que estuvieron por de pronto a la cabeza de la reforma católica, españoles e italianos, se juntaron, al fin de nuestro período, los franceses con excelentes producciones.

El decreto sobre la Vulgata del concilio tridentino no fue óbice para que se trabajara sobre el texto bíblico y griego. Por mandato

---

1. La expresión ya en A. POSSEVINO, *Bibloteca selecta*, Roma 1593, 151.

de Felipe II trabajó Arias Montano († 1598) la «Poliglota regia», que se fundaba en la complutense [2]; el filólogo parisiense Roberto Estienne elaboró en total cuatro ediciones del Nuevo Testamento griego, que procedían de Erasmo, la última de las cuales (1551) introdujo la división en versículos. El prestigio máximo lo logró el *textus receptus* de Elzevir (1633), librero de Leiden. La edición de los Setenta, preparada bajo la dirección del cardenal Antonio Carafa, pudo aparecer en Roma el año 1587. La edición más difundida de la Vulgata hasta la Sixto-clementina fue la lovaniense del dominico Juan Henten (1547), reimpresa muchas veces, y que luego fue corregida por Lucas de Brujas (†1619). Sobre la Sixto-clementina, cf. supra cap. XXXVIII.

No obstante la corriente en contra que se mostró en Trento, la Biblia fue traducida a las lenguas vulgares sobre todo en los países amenazados por el protestantismo. Las traducciones alemanas de Dietenberger y Eck eran insatisfactorias; sólo la comenzada por Gaspar Ulenberg [3] en 1614 y acabada por Heinrich Francken-Sierstorff (1630), se mantuvo, refundida por teólogos de Maguncia, hasta el siglo XVIII, como la «Biblia católica de Maguncia». La Biblia francesa que se remonta a Jacques Lefèvre d'Étaples fue puesta en el Índice el año 1546; pero tras la revisión por teólogos de Lovaina, fue reimpresa por lo menos 200 veces.

El comentario de la Biblia no fue a la zaga del texto. Mientras en el jesuita Francisco de Toledo, importante también como filósofo y teólogo, las obras exegéticas sólo constituyen una parte de su producción total, Juan de Maldonado († 1583) [4] vino a ser, por su comentario a los evangelios (póstumo en 1596) y al Antiguo Testamento, el exegeta más celebrado de su tiempo; ambos procedían de la escuela de Salamanca. Por el volumen de su obra exegética superó a los dos Cornelio a Lapide (van Steen, † 1637) [5], que, durante su larga docencia en Lovaina, comentó casi todos los libros de la sagrada Escritura. Fundador de la ciencia de la intro-

---

2. 8 t, Amberes 1569-72. B. REKERS, *Benito Arias Montano* 1527-1598, Groninga 1961.

3. J. SOLZBACHER, *Kaspar Ulenberg,* Munster 1948, 61-66 (= KLK 8).

4. SOMMERVOGEL, V, 403-412.

5. SOMMERVOGEL, IV, 1511-1526; la última ed. en 22 t., París 1859ss. G. Boss, *Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide,* Munster 1962, (= KLK 20)

ducción bíblica fue Sixto de Siena († 1569), el cual, tras su conversión del judaísmo, fue condenado a muerte por supuesta herejía, e, indultado por empeño de Ghislieri, fue admitido en la orden de predicadores. Su *Bibliotheca Sancta*[6] no sólo contenía la más completa introducción a la sagrada Escritura hasta entonces conocida, sino también una historia crítica de la interpretación bíblica.

Padres de la Iglesia y concilios

Los santos padres, cuyo conocimiento fue tan favorecido por las ediciones completas erasmianas, vinieron a ser ahora el arsenal de la controversia teológica, pues era forzoso alegar testimonios en pro de la antigüedad de la misa y presencia real, en pro del sacerdocio ministerial y primado papal, de las ceremonias y culto de los santos. Ya John Fisher y Jerónimo Emser habían hecho uso de ellos. Cocleo había publicado para fines de controversia escritos de Cipriano, Optato de Milevi, Gregorio de Nazianzo y Crisóstomo. Al concilio de Trento proveía de material probatorio Guglielmo Sirleto, tomado de manuscritos vaticanos señaladamente de padres griegos[7]. Aunque él no publicó casi nada, fue un precursor de la patrística griega. En el *Breviarium Pianum* se designaba por vez primera como doctores de la Iglesia a Atanasio, Basilio Magno, Gregorio de Nazianzo y Juan Crisóstomo. Las primeras ediciones completas sólo se ofrecían por lo general en versión latina; pero desde fines de siglo se sucedieron, en breves intervalos, ediciones bilingües[8], labor en que descolló el jesuita francés Fronton de Duc († 1624). Las ediciones completas basileenses de Agustín (de Amerbach 1506, por Erasmo 1528-29) fueron sustituidas por la lovaniense (1577); las ediciones de Jerónimo por Erasmo (1516-20) y Ambrosio (1527), impresas igualmente en Basilea, por

---

6. 2 t., Venecia 1566, la mejor ed. por TH. MILANTE, Nápoles 1742; J.W. MONTGOMERY, *Sixtus of Siena and Roman-Catholic Scholarship in the Reformation Period:* ARG 54 (1964) 214-234.

7. Extractos para 1545-47: CT x, 929-955; cf. S. MERKLE, *Ein patristischer Gewährsmann des Tridentinums:* Festgabe A. EHRHARD, Bonn 1922, 342-358.

8. *Atanasio:* Heidelberg 1601; *Basilius:* París 1618 (había precedido una ed. griega de Basilea 1532); *Gregorio de Nazianzo,* París 1609-11; *Gregorio de Nisa:* París 1615; *Epifanio de Salamina:* París 1622 (de PETAVIUS); *Crisóstomo:* París 1609-33 (de FRONTON DU DUC).

las ediciones romanas (Jerónimo 1565-72; Ambrosio 1579-87). Casi simultáneamente, el sorbonense Marguerin de la Bigne († 1589) en su *Bibliotheca Sanctorum Patrum* publicó obras de más de 200 autores de la antigüedad y de la edad media, para tener a mano material para refutar a la *Centuriatores* de Magdeburgo [9]. La autenticidad de los *Cánones apostólicos* y de las decretales pseudo-isidorianas, fue defendida por el español Francisco Torres († 1584) contra los magdeburgenses y rechazada por el calvinista Blondel en el escrito: *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes* (1628). Las *Constituciones apostólicas* editadas por vez primera por el mismo Torres el año de 1563, y en grado aún superior los estudios del agustino ermitaño Onofrio Panvinio († 1564) sobre las iglesias estacionales romanas, las iglesias titulares y las diaconías, el origen del colegio cardenalicio y la iconografía de los papas, «encendieron la llama de la arqueología cristiana» (De Rossi), que culminó en el redescubrimiento de las catacumbas.

Catacumbas aisladas eran desde luego conocidas y visitadas por peregrinos ya durante la edad media (por ejemplo, S. Sebastiano, S. Pancrazio, S. Callisto); pero sólo el fervor religioso por la Iglesia de los mártires encendido por Felipe Neri rompió el conjuro para su investigación. En el verano de 1578 fue descubierto por azar la hasta entonces completamente desconocida catacumba de los jordanios en la Vía Salaria, que al principio se tuvo por la catacumba de Priscilla. Sus pinturas e inscripciones fueron admitidas por Alphons Chacon, Philipp de Vinghe y Juan Makarios, la investigación sistemática de las antiguas catacumbas y las recientemente descubiertas fue comenzada por Antonio Bosio († 1629) desde 1593, siquiera sólo una parte de su grandiosa *Roma sotterranea* apareció póstuma el año 1632 [10]. El interés recién despertado por la antigüedad cristiana subió todavía de punto por hallazgos afortunados (como el descubrimiento de las reliquias, bien conservadas, de santa Cecilia por el cardenal Sfondrato en 1599).

La lucha por el concilio produjo las primeras ediciones completas de los concilios antiguos, de Merlin (1524) y Crabbe (1538).

---

9. 9 t., París 1575-89.

10. A. Ferrua, *Le tre Rome sotterranee:* CivCatt 1938, II, 399-412; C. Marcora, *Il Card. Federigo Borromeo e l'archeologia cristiana:* «Mélanges E. Tisserant», v, Ciudad del Vaticano 1964, 115-154.

En lo sucesivo se ampliaron constantemente: la segunda edición, cuidada por Crabbe (1551) abarcaba tres tomos; la siguiente del cartujo Surio (1567), cuatro; el canónigo coloniense Binius la aumento, en 1606, a cinco. Todas estas ediciones fueron con mucho superadas por la edición romana en cuatro tomos (1608-12), ordenada que fue por Sixto V y concluida bajo Paulo V. La edición romana no sólo contenía mejores textos, sino que ofrecía también por vez primera textos griegos [11]. En el curso del siglo XVII se pusieron los franceses a la cabeza en este terreno. Bartolomé Carranza escribió un compendio de historia de los concilios que fue muy leído y frecuentemente reeditado [12].

La literatura o bibliografía cristiana había crecido fuertemente en el curso del siglo XVI sobre todo por razón de las numerosas publicaciones de fuentes; para facilitar un conspecto u ojeada general de la misma compuso el agustino ermitaño Angelo Rocca († 1620), primero para su propio uso, un *Epitome*, aparecido en 1594 dedicado a Clemente VIII [13]. El epítome contenía, aunque todavía no en orden cronológico, una lista de las ediciones y comentadores de la Biblia, de las obras de los grandes de la Iglesia griegos y latinos, de los grandes escolásticos y hasta de algunos escritores escogidos de tiempos novísimos. El mismo origen tuvo, aunque fue de disposición más clara por cronológica, el opúsculo de Belarmino sobre los escritores eclesiásticos, aparecido el año 1613 [14]. Más voluminoso que ambos fue el *Apparatus sacer* de Possevino, al que iba adjunto una guía de bibliotecas [15]. Los antiguos catálogos de escritores de Jerónimo, Gennadio y Sigeberto de Gembloux y otros fueron ya de nuevo editados por el frisio Suffridus Petri († 1597) el año 1580; el historiador belga Miraeus (Le Mire, † 1640), al que debemos también varias obras sobre estadística ecle-

---

11 Cf. KUTTNER, *L'edition Romaine des Conciles generaux et les actes du premier Concile de Lyon*, Roma 1940, (= Misc Hist Pont III, 5), CL LEONARDI, *Per la storia dell'edizione romana dei Concili ecumenici 1608 12* «Melanges E Tisserant», VI, Ciudad del Vaticano 1964, 583 637, V PERI, *Due protagonisti dell'editio romana dei Concili ecumenici P Morin ed A d'Aquino* ibid, VII, 131 232, sobre la importancia de la ed. para la numeración id «Aevum» 37 (1963) 430 501

12 *Summa conciliorum et pontificium*, Venecia 1546, reimpresa a menudo. Sobre el autor cf cap 41, nota 2

13 *Bibliothecae theologicae et scripturalis epitome sive index*, Roma 1594

14 *De scriptoribus ecclesiasticis* (Roma 1613) El primer esquema compuesto en 1569 1576 en Lovaina LE BACHELET, *Actuarium Bellarminianum* 339 357

15 3 t, Venecia 1606

siástica, continuó el ultimo de los catálogos de escritores de la edad media de Juan Trithemius, por medio de dos apéndices, el primero de los cuales apareció aún en vida (1639), el segundo, más extenso, después de su muerte (1649) [16].

Historia de la Iglesia

Mucho mayores aún que estos progresos de la historia de la literatura cristiana fueron los de la historia de la Iglesia, que ahora se fundó de nuevo en el verdadero sentido de la palabra e inmediatamente produjo una obra de primer orden. Ya el *Catalogus testium veritatis* (1556), pero sobre todo la historia de la Iglesia conocida como *Centurias* de Matías Flacius Illyricus y sus colaboradores [17], que se proponía por fin ofrecer *integram ecclesiae Christi ideam* y era en verdad una apología histórica del luteranismo ortodoxo compuesta con gran erudición, había producido réplicas de Conrado Braun, Pedro Canisio, Gilberto Génébrard [18], cuyo aparato científico no estaba, sin embargo, a la altura del tema. Sólo el oratoriano César Baronio (1538-1607) dio la respuesta adecuada en sus *Annales ecclesiastici*. Los *Anales* salieron de las conferencias que, por deseo de Felipe Neri, dio Baronio desde 1558 en el oratorio romano. Después de repetir siete veces el curso y, corrigiéndose siempre, de haber reunido extenso material «sobre todo contra los novadores de nuestro tiempo y en favor de la antigüedad de las sagradas tradiciones y potestad de la Iglesia romana» [19], le obligó Neri a que «bogara por el mar inmenso» y comenzara la elaboración de una historia de la Iglesia fundada en las fuentes; historia que, a pesar de su estructura analística y la tendencia apologética que

---

16 *Notitia episcopatuum orbis christiani*, Amberes 1613, *Politia ecclesiastica*, Colonia 1609, sobre los territorios de misión, *Geographia ecclesiastica*, Lyón 1620.

17 *Ecclesiastica historia secundum singulas centurias*, 1559-1574, principales colaboradores J WIGAND v M JUDEX W PREGER, *M Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 t, Erlangen 1859 61, L HAIKOLA, *Gesetz und Evangelium en M Fl Ill*, Lund 1952; P POLMAN RHE 27 (1931) *27* 73

18 C BRAUN, *Liber adversus Centurias Magdeburgenses*, Dillingen 1565; P CANISIUS, *De verbi Dei corruptelis*, Dillingen 1571 id, *De Maria Virgine incomparabili Dei genitrice*, Ingolstadt 1577, G GENEBRARD, *Chronographiae libri IV contra Centuriatores Magdeburgenses*, París 1580

19 Carta dedicatoria a Sixto V *«praesertim contra novatores nostri temporis, pro sacrarum traditionum antiquitate ac S Romanae Ecclesiae potestate»*

le sirve de base, está sostenida por sincero amor a la verdad [20]. El sabio siempre modesto, pero firme de carácter, que en 1596 recibió la púrpura cardenalicia, prosiguió su obra, con trabajo incansable, en doce tomos hasta el año 1598. La réplica del calvinista Isaac Casaubonus (1614) no fue parte para que los *Anales* y sus continuaciones posteriores (particularmente por Raynald y Laderchi) permanecieran por largo tiempo y hasta el presente como obra modelo de historia de la Iglesia [20a].

Como las «Centurias» de Magdeburgo contribuyeron, sin querer, al desarrollo de la historia general de la Iglesia, así también la historia del concilio tridentino, compuesta por el servita Paolo Sarpi, sirvió a la investigación de este acontecimiento que fue fundamental para toda la época [21]. La exposición de Sarpi, aparentemente sobria y objetiva, era en realidad un ataque único contra el papado postridentino. Las lagunas en sus fuentes las llenaba no raras veces por combinaciones. Los escritores en que pensó Urbano VIII para refutarlo, eran en parte incapaces o se ahogaron en el material, como el jesuita Terenzio Alciati († 1651). Sólo el hermano en religión de éste, Sforza Pallavicino († 1667) aprovechando el material acumulado por su antecesor, que él mismo acrecentó considerablemente, logró componer una historia del concilio de Trento, que ha sido canónica de lado católico hasta el siglo XIX, pero que, por confesión de su propio autor, quiso ser y fue una apología histórica [22].

Contra el repudio protestante al culto de los santos lucharon hagiógrafos como Lippomani y Surio con sus colecciones de vidas de santos. Las *Vitae sanctorum priscorum Patrum* de Luigi Lip-

---

20. Ibid., *«cum nihil periculosius sit in historia, quam cuivis scribenti de quacumque re fidem habere.»*

20a. Este juicio no vale para el primer continuador de Baronio, el dominico Abraham Bzovius, cuyo tratamiento sumamente parcial de Luis de Baviera condujo a un conflicto con Baviera misma. A. KRAUS, *Die Annales ecclesiastici des A. Bzovius u. Maximilian I. von Bayern*. «Reformata reformanda» II, 253-303.

21. JEDIN, *Überblick* 83-93 es corregido por G. COZZI, *Fra P. Sarpi, l'Anglicanesimo e la Historia del Concilio Tridentino:* RSIt 68 (1956) 559-619, en el sentido de que la publicación de la obra se hizo a ciencia y conciencia de Sarpi y con tendencia calvinista, y el manuscrito no fue entregado hasta la impresión, por fascículos *(a puntate)*. Sobre el que hasta ahora se tenía por mediador, M.A. de Dominis, arzobispo apóstata de Spalato, y su teoría de la Iglesia, cf. D. CANTIMORI, *Su M.A. de Dominis*: ARG 49 (1958) 245-258; id., *L'utopia ecclesiologica di M.A. de Dominis: Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento,* Padua 1960, 103-122.

22. H. JEDIN, *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos,* Roma 1940.

pomani († 1559 como obispo de Bérgamo) contenían entre otras cosas la primera traducción de las vidas bizantinas de los santos de Simón Metafrastes y de Juan Mosco [23], con Lippomani colaboraron el francés Hervet y Sirleto. El cartujo Lorenzo Surio, benemérito como editor de los concilios, por una historia contemporánea y traducciones de las obras de Susón, Taulero y Ruisbroquio († 1578), tomó de Lippomani un tercio del material (sobre todo Metafrastes), pero se remontó a menudo a las fuentes, incluso manuscritas. La censura que se le hace de haber contaminado caprichosamente distintas vidas de santos o sus recensiones, sólo puede verificarse en pocos casos; sin embargo, cambió frecuentemente la expresión y suprimió pasos que pudieran escandalizar a lectores católicos [24]. Estas deficiencias fueron en parte corregidas en la tercera edición (1618). La obra de Surio fue el antecedente más importante de las *Acta Sanctorum*, cuyo proyecto trazó el jesuita Heriberto Rosweyde en 1607 y cuyos primeros tomos aparecieron en 1643. El *Martyrologium Romanum* compuesto por Sirleto en colaboración con Baronio por mandato de Gregorio XIII, fue prescrito en 1584 para el uso litúrgico [25].

Como en hagiografía, así también en otros terrenos de la teología positiva va cediendo poco a poco la tendencia apologética y se abre paso el método histórico-crítico. El jesuita Dionysius Petavius (1593-1652) [26], en sus obras saturadas de material histórico sobre el sacerdocio particular (1639) y la jerarquía eclesiástica (1643), atacó a Grocio y Salmasio, y ya también a los jansenistas. Su obra capital *Dogmata theologica* pasa por la primera historia de los dogmas; su *Doctrina temporum* es la primera cronología científica y abre la larga serie de contribuciones francesas a la formación de las ciencias auxiliares de la historia y del método histórico, que culminan en Mabillon y Montfaucon.

---

23. t. I-V, Venecia 1551-56; VI-VIII, Roma 1558-60; ed. abreviada en 2 t.: Lovaina 1564.

24. *De probatis sanctorum historiis*, 6 t., Colonia 1570-75; 2. ed. ibid., 1576-81 P. HOLT, *Die Sammlung von Heiligenleben des Laurentius Surius*: NA 44 (1922) 341-364.

25. H. LAMMER, *De Martyrologio Romano*, Ratisbona 1878.

26. *Dogmata theologica*, 4 t., París 1644-50; *Doctrina temporum*, 2 t., París 1627.

Una tendencia a lo histórico y positivo se nota finalmente en el derecho canónico. De la constelación de los tres juristas españoles Martín de Azpilcueta († 1586) y su discípulo Diego de Covarrubias († 1577 como obispo de Segovia) fueron sistemáticos [27]; el primero, llamado *Doctor Navarrus*, tras larga actividad docente en Salamanca y Coimbra, pasó a Roma, donde, desde Pío V, fue tenido por un oráculo aún en dificultades morales. Antonio Agustín en cambio († 1586 como arzobispo de Tarragona), formado en Alcalá y Salamanca, aplicó durante su estancia en Italia bajo la influencia del jurista Andrea Alciati el método histórico-crítico primero al derecho romano y luego también al canónico. Su crítica textual del decreto de Graciano fundada en trabajos anteriores sobre las antiguas colecciones de decretales, señaló numerosos errores en la edición mandada por Gregorio XIII (1582). Entre los canonistas italianos descolló Agustín Barbosa († 1649) por su extenso conocimiento de las leyes y de la literatura canónica. El creciente influjo del derecho canónico sobre la casuística moral se reconoce claramente en el jesuita Paul Laymann († 1635). Los nuevos fundadores del galicanismo Pierre Pithou († 1596) y Edmund Richer († 1631), pertenecen aún desde luego a este período, pero sólo pueden estimarse dentro del marco de la evolución de Francia en el campo de la política eclesiástica y de la eclesiología en el siglo XVII.

El florecimiento de la teología histórica no llevó aún de lado católico a la introducción de la historia de la Iglesia en el plan de estudios teológicos. Mientras en la mayoría de las universidades protestantes pasaron a ser disciplinas la historia universal, considerada aún dentro de la historia de la salud, y hasta la historia de la Iglesia, los primeros pasos dados en algunas universidades católicas hacia una enseñanza de la historia, de que hubiera podido salir la de la historia de la Iglesia, desaparecieron bajo la influencia del

---

27. F. Merzbacher, *Azpilcueta und Covarrubias. Zur Gewaltendoktrin der spanischen Kanonistik im Goldenen Zeitalter:* ZSavRGkan 46 (1960) 317-344, allí p. 318s bibliografía completa sobre estos dos canonistas; id., *Kard. Juan de Lugo als Rechtsdenker:* «Spanische Forschungen» 19 (1962) 269-280; *Martín de Azpilcueta, Comentario resolutorio de cambios,* ed. dirigida por A. Ullastres - J.M. Pérez Prendes - L. Pereña, Madrid 1965 (= *Corpus Hispanorum de Pace* IV).

Ratio studiorum de la Compañía de Jesús que dominaba la enseñanza [28]. El plan del general Acquaviva de fundar una especie de academia de historia de la Iglesia quedó sin ejecutar [29].

Imprentas y bibliotecas

Con el auge de la teología positiva va unido el nacimiento de buenas imprentas y de bien dotadas bibliotecas. De los centros de imprenta, Basilea, donde aparecieron las ediciones erasmianas del Nuevo Testamento y de numerosos padres de la Iglesia, se hizo protestante, París y Lyón sufrieron en su actividad por razón de las guerras de los hugonotes. Ahora aparecía, junto a Venecia, la Roma de la reforma católica como lugar de impresión de obras de primer orden. El año 1561, Pío IV llamó a Roma al impresor y filólogo veneciano Paulo Manucio [30] con la declarada intención de tener en él un impresor y editor capaz. Sixto V fundó el año 1587 la imprenta vaticana, que publicó, entre otras obras, los *Annales* de Baronio y la colección romana de concilios; la imprenta De Propaganda Fide fundada en 1627 poseía, amén de caracteres latinos y griegos, también arábigos y armenios [31]. En Amberes la familia Plantin logró prosperidad imprimiendo breviarios tridentinos [32]. Los herederos de Quentel (Gerwin Calenius), Juan Birckmann y Maternus Cholinus imprimieron en Colonia numerosas obras católicas [33]; en el sur de Alemania, era Ingolstadt, por las oficinas de Weissenhorn y Eder el lugar de impresión más importante. Del impresor de Dillingen, Sebald Mayer, se conocen de los años 1550-76, 465 impresiones. Desde 1620 poseía el colegio de jesuitas de Dillingen

28. E.C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*, Friburgo 1927, 52-131.

29. P. DE LETURIA, *L'Insegnamento della storia ecclesiastica nella Roma dell Umanesimo e del Barocco:* CivCatt 1945, IV, 393-402.

30. F. BARBERI, *P. Manuzio e la stamperia del Popolo romano*, Roma 1942; A.M. GIORGETTI VICHI, *Annali della stamperia del Popolo romano* 1570-98, Roma 1959.

31. PASTOR, X, 420s, XIII, 743.

32. R.M. KINGDON, *The Plantin Breviaries: Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 22 (1960) 133-150.

33. H. SCHRORS, *Der Kölner Buchdrucker Maternus Cholinus:* AHVNrh 85 (1908) 147-165. Sobre el impresor Franz Behem, emparentado con Cocleo, que imprimió entre los años 1540-1580 en Maguncia obras de Cocleo, Witzel, Braun, Hosius y otros, cf. S. WIDMANN, *Eine Mainzer Presse der Reformationszeit im Dienste der kath. Literatur*, Paderborn 1889.

imprenta propia [34]. El *conspectus* de las nuevas publicaciones fue facilitado desde 1564 por los catálogos de la feria de Francfort, que, en vísperas de la guerra de los treinta años, registraban más de 1.500 obras al año. A veces aparecieron al lado de ellos — como contrapartida del Índice de libros prohibidos — índices de libros católicos, que se componían por iniciativa de los jesuitas [35].

La *Ratio Studiorum* ordenaba para cada colegio un presupuesto para la biblioteca, pues de lo contrario los padres serían «soldados sin armas». Canisio podía imaginar antes un colegio sin iglesia que sin biblioteca [36]. La importancia de las bibliotecas fue reconocida también en Roma. Bajo Cervini, que fue el primer cardenal bibliotecario, y sus sucesores Sirleto, Antonio Carafa y Baronio, vivió un grandioso florecimiento [37]. Sixto V levantó para ella el nuevo edificio que ocupa aún hoy día, que, si cortó el patio de Belvedere de Bramante, arquitectónicamente abrió la serie de salas de bibliotecas italianas. Sus fondos de manuscritos y libros se enriquecieron en 1623 con la Palatina de Heidelberg, donada al papa por el príncipe elector Maximiliano de Baviera. Angelo Rocca fundó como biblioteca pública la que de su nombre se llama biblioteca Angélica; en colección de libros y manuscritos organizada por el cardenal Francesco Barberini bajo la dirección (desde 1636) de Lucas Holstenius, fue la biblioteca más rica a par de la Vaticana. En Milán, el cardenal Federigo Borromeo fundó en 1602 la biblioteca Ambrosiana. El año 1669 se contaban en Italia 80 bibliotecas, en los Países Bajos 50, en Francia 27, en Alemania 23 y en Inglaterra 11 [38].

---

34. D. BUCHER, *Bibliographie der deutschen Drucke des XVI. Jh.*, I: Dillingen, Bad Bocklet - Viena 1960, consigna 796 obras impresas de la oficina de Dollingen.

35. Cf. también W. BRUCKNER, *Die Gegenreformation im politischen Kampf um die Frankfurter Buchmessen*. «Archiv für Frankfurts Gesch. und Kunst» 48 (1962) 67-86.

36. O. BRAUNSBERGER, *Ein Freund der Bibliotheken und ihrer Handschriften*: «Miscellanea *F. Ehrle*», V, Roma 1924, 455-472.

37. P. BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, París 1890; PASTOR X, 484ss, XIII, 186ss; P. PETITMENGIN, *Recherches sur l'organisation de la Bibliothèque Vaticane à l'époque des Ranaldi* 1547-1645: MAH 75 (1963) 561-628.

38. J.W. MONTGOMERY, *A Seventeenth-Century View of European Libraries*, Berkeley - Los Ángeles 1962. Para España ofrece una síntesis: A. SCHOTT, *Hispaniae bibliothecae seu de academiis ac bibliothecis*, 3 partes, Francfort 1608

BIBLIOGRAFÍA: Ascética y mística: M.J. DAGENS, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources 1501-1610*, París 1952. Para Portugal, una síntesis en I.S. DA SILVA DIAS, *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, 2 t., Coimbra 1960. P. DE ALMEIDA ROLO, *L'évêque de la Réforme tridentine. Sa mission pastorale d'après le Vén. Barthélémy des Martyrs*, Lisboa 1965.

España: DSAM IV, (1961), 1127-1178; C.M. ABAD, *Ascetas y místicos españoles del siglo de oro:* MCom 10 (1948), 27-127; E. ALLISON PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, Londres ²1951; J. CHUZEVILLE, *Les mystiques espagnols*, París 1952; P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe*, Lovaina 1927; J. SANCTIS ADVENTOSA, *La escuela mística alemana y sus relaciones con místicos del siglo de oro*, Madrid 1946; D. GUTIÉRREZ, *Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal e Hispano-América:* «S. Augustinus spiritualis vitae Magister» II, Roma 1959, 147-238 (buena bibliografía); J. MONASTERIO, *Místicos agustinos españoles*, 2 t., El Escorial 1929. Numerosos textos en los Espirituales españoles, ed. dirigida por P. SÁINZ RODRÍGUEZ y L. SALA BALUST, 1962: 8 t., Barcelona 1959ss.

Mística carmelitana: TERESA DE ÁVILA, *Obras*, ed. dirigida por SILVERIO DE S. TERESA, 9. t., Burgos 1915-24, ed. popular en un t., Madrid ⁶1948; obras completas en versión alemana por ALOYSIUS AB IMMACULATA CONCEPTIONE, 6 t., Munich 1933-41, 2 ed. 1952s; extensa bibliografía: SILVERIO DE S. TERESA, *Historia del Carmelo descalzo en España, Portugal y América*, I-IV, Burgos 1935-36; E.A. PEERS, *A Handbook to the Life and Times of St. Theresa and St. John o fthe Cross*, Londres 1954; M. AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Ávila*, París 1949; H. FLASCHE, *Syntaktische Untersuchungen zu Santa Teresa de Jesús:* «Spanische Forschungen» 15 (1960), 151-174; A. VERMEULEN, *Ste. Thérèse en France au XVIIe siècle*, Lovaina 1958; O. LEROY, *Ste. Thérèse d'Ávila. Biographie spirituelle*, París 1962. Más bibliografía: LThK X; *S. Juan de la Cruz, Obras*, ed. dirigida por J. VICENTE DE LA EUCARISTÍA, Madrid 1957; E.W. TRUEMAN DICKEN, *El crisol del amor, La mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz*, Herder, Barcelona 1967; A. WINKLHOFER, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Joh. vom Kreuz*, Friburgo 1936; H. SANSON, *St. Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, París 1953; E. SCHERING, *Mystik und Tat. Th. von Jesus, Joh. vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, Munich-Basilea 1959; edición, muy trabajada de obras completas de santa Teresa de Jesús: *Obras completas*, Madrid 1962; sobre su lucha por la reforma de la orden (tendencia española o tridentina). O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con S. Teresa 1566-67*, Roma 1965.

Italia: G. GETTO, *La letteratura ascetica e mistica in Italia nell'età del Concilio Tridentino: Contributi alla Storia del Concilio di Trento e della Controriforma,* Florencia 1948, 51-77, cf. P. DE LETURIA: CivCatt 1949, II, 82-98; A. SABA, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo,* Florencia 1933.

Francia: H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion,* 11 t., París 1916-33, obra capital, reimpresa P. 1970, esp.: I-III; L. COGNET, *De la dévotion moderne à la Spiritualité française,* París 1958; id., *La Spiritualité française au XVII^e siècle,* París 1949. FRANCISCO DE SALES, *Oeuvres,* 26 t., Annecy 1892-1932; Biogr. por F. TROCHU, 2 t., Lyón-París 1946; H. WAACH, Eichstätt 1955; H. LEMAIRE, París 1963; A. LIUIMA, *Aux sources du Traité de l'Amour de Dieu de F. d. S.,* 2 t., Roma 1959-60; M. DE LA BEDOYÈRE, *F. de Sales,* Londres 1960. PIERRE BÉRULLE, *Correspondance,* ed. dirigida por J. DAGENS, 3 t., París 1937-39; L. MOLIEN, *Le card. de Bérulle,* 2 t., París 1947; J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique 1575-1611,* Brujas 1952; J. ORCIBAL, *Les oeuvres de pitié du Card. Bérulle:* RHE 57 (1962), 813-862.

Predicación sacramentos y piedad popular: E.W. ZEEDEN, *Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16. Jh.:* «Reformata reformanda» II (1965), 1-18, con buena bibliografía. BONAVENTURA VON MEHR, *De historica praedicationis, praesertim in ordine Min. Cap. scientifica pervestigatione:* CollFr 11 (1941), 373-422, 12 (1942), 5-40; A. VALERIUS, *De rhetorica ecclesiastica,* Venecia 1574; F. BORROMAEUS, *De sacris nostrorum temporum praedicatoribus,* Milán 1632; J.M. CONNOTS, *Homiletic Theory in the Late 16th Century:* AER 138 (1958), 316-332; B. FISCHER, *Predigtgrudsätze des hl. Karl Borromäus:* TThZ 61 (1952), 213-221; BONAVENTURA VON MEHR, *Das Predigtwesen in der kölnischen und rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jh.,* Roma 1945; A.L. VEIT-L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock,* Friburgo 1958; G. SCHREIBER, *Der Barock und das Tridentinum:* «Schreiber» I, 381-425; ST. BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Mariens im 16. und 17. Jh.,* Friburgo 1910; H. AURENHAMMER, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit,* Viena 1956; C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e,* París 1950; M. PETROCCHI, *La devozione alla Vergine negli scritti di pietà del Cinquecento italiano: Problemi di vita religiosa in Italia,* Padua 1960, 281-287; W. KELLER, *Die Wallfahrt in den Schwyzer Ratsprotokollen des 16. und 17. Jh.:* ZSKG 55 (1961), 35-65 (peregrinación a Einsiedeln). Sobre la instrucción y piedad popular: J. GRETSER, *De Sacris et religiosis peregrinationibus,* Ingolstadt 1606; G. GUMPPENBERG, *Atlas Marianus,* Munich 1657, describe 1200 santuarios marianos; M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen:* ZKTh 73 (1951), 129-169, 313-346.

Arte: CH. DE JOB, *L'influence du Concile de Trente sur la littérature et les Beaux-Arts chez les peuples catholiques,* París 1885; G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit,* Paderborn 1937; F. WÜRTENBERGER, *Der Manierismus,* Viena 1962; insuficiente para la historia de la Iglesia: B. CROCE, *Der Begriff des Barock. Die Gegenreformation,* Zurich 1925; C.J. FRIEDRICH, *Das Zeitalter des Barock,* Stuttgart 1954. - *Trattati d'arte del Cinquecento fra manierismo e controriforma,* ed. dirigida por P. BAROCCHI, 2 t., Bari 1960-61; E. KIRSCHBAUM, *L'influsso del Concilio di Trento nell'arte:* Gr 26 (1945), 100-116; É. MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente,* París [2]1951; B. KNIPPING, *De iconographie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden,* 2 t., Hilversum 1939-40; E.M. VETTER, *Der Verlorene Sohn und die Sünder im Jahrhundert des Konzils von Trient:* «Ges. Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens» 15 (1960), 175-218; P. PRODI, *Ricerche sulla teoria delle arti figurative nella riforma cattolica:* «Archivio per la storia della pietà» 4 (1962), 121-212.

Música: K. WEINMANN, *Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik,* Ratisbona 1919; K.G. FELLERER, *Palestrina,* Ratisbona 1930; id., *Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 und die Kirchenmusik:* «Festschrift G. Kallen», Bonn 1957, 327-336; O. URSPRUNG, *Palestrina und die tridentinische Reform der Kirchenmusik:* «Monatshefte für kath. Kirchenmusik» 10 (1928), 210-219; K. JEPPESEN, *Marzellusprobleme:* «Acta musicologica» 16-17 (1946), 11-38; H.W. FREY, *Die Diarien der Sixtinischen Kapelle in Rom,* 1560-61, Dussseldorf 1959; W. BOETTICHER, *Orlando di Lasso und seine Zeit,* Kassel 1958; R. MOLITOR, *Die nachtridentinische Choralreform zu Roma,* 2 t., Leipzig 1901-02.

Literatura: P. HANKAMER, *Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock,* Stuttgart 1935; H. KINDERMANN, *Theatergeschichte Europas,* III, Salzburgo 1959, 440-484, 679ss; G. MÜLLER, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge,* 2 t., Augsburgo 1930; K. ADEL, *Das Jesuitendrama in Österreich,* Viena 1957; C.M. HAAS, *Das Theater der Jesuiten in Ingolstadt,* Emsdetten 1958.

Al hontanar mismo de la renovación eclesiástica nos lleva la literatura ascética y mística, cuyo nexo objetivo y personal con la teología renovada nos hace ver el realismo de ésta. Como fin suyo designaba Luis de León: «Exponer la sana doctrina, que despierta a las almas y las lleva al camino de la virtud.» También la literatura ascética y mística parte de España y alcanza allí su punto culminante en la mística carmelitana. Hasta mediados de siglo, los autores se contentan con instrucciones sobre la vida interior, la oración y la práctica de la virtud. La polémica de Erasmo

contra la exterioridad de la piedad y ciertos abusos en el culto y en la piedad popular pasa a segundo término ante lo que tiene de estímulos positivos. Ya en 1546 se traduce al español su *modus orandi* y Luis de Granada aprovecha las reglas de vida del *Enchiridion* [1].

El dominico Juan de la Cruz (que no ha de confundirse con el carmelita) defiende en su *Diálogo* (1555) la oración vocal y las ceremonias. El influjo de Savonarola, que domina la reforma dominica española, se hace notar en la *Guía del cielo* (compuesta en 1527) del dominico Pablo de León y ya también en los libros más difundidos de la reforma católica: *Libro de la oración y meditación* y *Guía de pecadores*, de Luis de Granada, cuyo verdadero modelo fue su propio director espiritual Juan de Ávila († 1569), el «apóstol de Andalucía» [2]. Sólo en el último período de su vida, cuando estaba corporalmente quebrantado por el sobreesfuerzo de la predicación y la cura de almas, entregó Juan de Ávila a la imprenta la introducción a la vida espiritual *Audi filia* (1557), destinado para Doña Sancha Carrillo, y se retiró a la dirección de las almas, de la que salieron sus cartas espirituales [3]. El dominico portugués Bartolomé de los Mártires († 1590 como arzobispo de Braga) dibujó en su *Stimulus pastorum* (1567) compuesto a instancias de Borromeo, la imagen ideal del obispo de la reforma tridentina: el ideal del buen pastor que, como su *Compendium doctrinae spiritualis*

---

1. La exageración de la influencia erasmiana sobre la piedad española en la edición original francesa de BATAILLON (1937) fue impugnada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla*, Salamanca 1941; la edición española de Bataillon (1950) tiene, en parte, en cuenta estas objeciones.

2. *Obras*, ed. dirigida por J. CUERVO, t. 14., Madrid 1906-08; M. LLANEZA, *Bibliografía del Ven. P.L. de Granada*, 4 t., Salamanca 1926-28; M. BATAILLON, *Erasmo y España*, II, 198ss (con bibliografía); FIDEL DE ROS, *Los místicos del Norte y Fray L. de Gr.*. AIA 7 (1941) 5-30, 145-165; R.L. OECHSLIN, *L. de Gr. ou La rencontre avec Dieu*, París 1954; J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Aprobación de la Guía de Pecadores de Fray L. de Granada en el Concilio de Trento:* HS 12 (1959) 225ss; A. HUERGA, *El proceso inquisitorial de la Monja de Lisboa y Fray L. de Granada:* HS 12 (1959) 333-356; id., *Fray L. de Granada y S. Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica:* HS 11 (1958) 299-347. En pro de la composición del *Tratado de la oración y meditación* por Pedro de Alcántara aboga L. AMORÓS, *S. Pedro de Alcántara y su tratado de la oración y meditación. Nueva revisión del problema:* AIA 22 (1962) 162-221.

3. *Obras completas*, Madrid 1588; ed. crítica por L. SALA BALUST, 6 t., Madrid 1952-72; las cartas espirituales ed. dirigida por V. GARCÍA DE DIEGO, también en Clásicos Castellanos XI, Madrid 1912; buena caracterización por J.M. DE BUCK: NRTh 55 (1928) 30-49; sobre el proceso inquisitorial en que estuvo complicado Juan de Ávila 1532-33, C.M. ABAD: MCom 6 (1946) 95-167; A. BERENGUERAS DE NILAR: «Verdad y vida» 17 (1959) 75-96; sobre sus escritos de reforma, cf. cap. XXXV.

(1582), está tomado en gran parte de la Biblia y de los padres de la Iglesia [4].

La escuela franciscana había producido ya en Francisco de Osuna († 1540 ó 1541) un eminente maestro de la vida espiritual, cuyo *Abecedario Espiritual* (6 partes 1527-54) inició a Teresa de Jesús en la oración mental. Pedro de Alcántara, muy estimado como consejero espiritual, fundador de los franciscanos recoletos, pero indudablemente riguroso en exceso consigo mismo y con los otros († 1562, canonizado en 1669), prosiguió en un *Tratado de la oración y meditación* cuya relación con el del mismo nombre de Luis de Granada se discute todavía, la doctrina de la oración mental y, con Pérez de Valdivia († 1589) realizó el paso hacia la mística, que logró en Juan de los Angeles († 1610), bajo el influjo de Taulero y Ruisbroquio su más fina profundización [5].

También el más fecundo de los ascéticos de los ermitaños de san Agustín, Alonso de Orozco († 1591) ostenta rasgos místicos en sus numerosos tratados [6]. Sin embargo, el escritor más leído, traducido y comentado de esta orden fue fray Luis de León († 1591), promovido por Domingo de Soto a profesor de sagrada Escritura en Salamanca, por su explicación o comentario de 14 nombres bíblicos de Cristo *(De los nombres de Cristo,* 1583) y por la *Perfecta casada* (1583) que dedicó a su prima María Varela. Estas obras (más sus poesías) hacen del autor «un altísimo poeta» (Vossler) y un maestro señero de la lengua, que aúna el sentido práctico con profunda teología [7]. No es el menor de sus méritos haber liberado para la imprenta, por su informe «de muy sana y católica doctrina» las obras de santa Teresa.

---

4. *Opera omnia,* ed. dirigida por M. D'INGUIMBERT, 2 t., Roma 1734-35, H. JEDIN - P. BROUTIN, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle,* París 1953, 84-103.

5. FIDEL DE ROS, *Un maître de S. Thérèse: Le Père François d'Osuna,* París 1937; S. PIAT, *Le maître de la mystique S. Pierre d'Alcantara,* París 1960, VICENTE DE PERALTA, *El doctor Pérez de Valdivia:* «Estudios Franciscanos» 27 (1931) 177-225; sobre la estancia de Valdivia en Barcelona: J.M. MADURELL Y MARIMON: «Anal. S. Tarracon.» 30 (1957) 343-371. JUAN DE LOS ÁNGELES, *Obras místicas,* ed. dirigida por J. SALA, 2 t., Madrid 1912-17, más bibliografía LThK[2] v, 998.

6. T. CÁMARA, *Vida y escritos del B. Alonso de Orozco,* Valladolid 1882; nueva bibliografía por D. GUTIÉRREZ: *S. Augustinus vitae spirit. Magister,* II, 173ss.

7. *Obras completas,* ed, dirigida por F. GARCÍA, Madrid 1944; K. VOSSLER, *Luis de León,* Munich 1946; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray L. de León teólogo,* Madrid 1950; R.J. WELSH, *Introduction to the Spiritual Doctrine of Fray L. de León,* Washington 1951.

Después de mediados de siglo, gracias al cultivo de la oración mental, brotó pujante en el carmelo la flor de la mística. Teresa de Ávila, propiamente de Ahumada y Cepeda (1515-1582, canonizada en 1622) sobrepujó la mística alemana de la edad media tardía por haber aunado la más fina observación psicológica y experiencia mística con el realismo español y la incansable actividad en la reforma de la orden. La historia de su vida interior hasta el comienzo de su actividad reformadora (1562) está contenida en su autobiografía escrita por mandato del inquisidor de Toledo y acabada en 1565; el *Libro de las fundaciones*, de deliciosa frescura, narra la fundación de 14 monasterios de la reforma (1567-1582) que llevó a cabo venciendo fuertes resistencias. A sus hijas estaba destinado el *Camino de perfección*, compuesto hacia 1565 por mandato de su confesor, Domingo Báñez O.P.; pero su obra maestra es el *Castillo interior* o *Las Moradas* (1577), en que describe la unión mística con Dios en siete etapas o «moradas». Para el conocimiento de su personalidad, verdaderamente grande, aparte sus escritos menores, como las *Exclamaciones*, *Avisos* y otros, son fuente primerísima sus 440 cartas; para su obra en la orden, las Constituciones aprobadas en 1581 por el capítulo general. La lectura espiritual, fervorosamente práctica (*Confesiones* de san Agustín, mística alemana, Osuna) la aprovechó Teresa para interpretar rectamente sus propias experiencias místicas y exponerlas en clásico español sin rastro de afectación. Pacientemente y con ánimo varonil venció finalmente a todos sus contrarios, hasta al nuncio papal Sega, que la calificó de «fémina inquieta y andariega». Desde 1565 estuvo Teresa en relación con Juan de la Cruz, que se había formado teológicamente en Salamanca (1542-1591, canonizado en 1726, doctor de la Iglesia en 1926), que la defendió como confesor del monasterio de la Encarnación de Ávila (1572-1577) cuya priora era Teresa, pero luego fue él mismo encarcelado por los enemigos de la reforma.

Lograda la independencia por la rama reformada, Juan desempeñó cargos de la orden en Baeza y Segovia, y murió en Úbeda, incomprendido e indignamente tratado, pero purificado por sus su-

frimientos. En sus obras capitales: *Subida del Monte Carmelo* (1579) y *Noche oscura del alma* (1579), describe la purgación activa y pasiva del alma y traza el sistema de la teología mística: hay que superar la noche de los sentidos y la noche del espíritu, para levantarse «por encima de todas las fronteras del saber», a la unión con Dios en la substancia del alma. El *Cántico espiritual*, compuesto durante la prisión en Toledo, y la *Llama de amor viva* son el grito, poéticamente perfecto, nunca después superado, del alma purificada por el dolor, unida con Dios.

Italia y Francia

También Italia produjo místicas, como Catalina Ricci († 1592) que fue influida por Savonarola, y la extática María Magdalena de Pazzi († 1607, canonizada en 1669)[8]. Sin embargo, el libro ascético más influyente después de los *Ejercicios* ignacianos fue el *Combattimento spirituale* (única edición no cambiada, Venecia 1589) del teatino Lorenzo Scupoli († 1610). Tras una ligera vacilación bajo el general de la Compañía Francisco de Borja, la escuela jesuítica se atuvo a la ascesis del fundador, moderada y profundamente psicológica. Algunos autores (A. Cordeses, P. Sánchez, B. Rossignoli) siguieron el esquema tradicional de las tres vías de ascensión a Dios. Nacida de la práctica de la orden y, por tanto, asistemática fue la doctrina sobre la oración y la virtud de Alonso Rodríguez († 1616) en su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (3 t. 1609-16), mientras Álvarez de Paz († 1620) desarrolló una teoría de la meditación sacada de la Escritura. Luis de la Puente († 1624)[9], discípulo de Francisco Suárez y de Baltasar Álvarez, da claramente a entender en sus *Meditaciones de los misterios de nuestra Santa Fe* (1605), y más aún en su comentario al Cantar de los cantares (1622)

---

8 Ermanno del SS. Sacramento, *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena de' Pazzi*: ECarm 7 (1956) 323-400; *Tutte le opere di S. Maria Maddalena* I, Florencia 1960; M. Petrocchi, *L'estasi nelle mistiche italiane della riforma cattolica*, Nápoles 1958, 76s; más bibliografía: LThK² VII; Biogr. por F. van der Kley, Chicago 1957 y Alberto de la Virgen del Carmen, Madrid 1957.

9. *Obras espirituales*, 5 t., Madrid 1690; C.M. Abad, *Doctrina mística del V.P.L. de la P.*: EE 3 (1924) 113-137, 4 (1925) 43-58, 251-273. Sobre el conjunto: Guibert, *Spiritualité* 198ss, 237-270; I. Saco Alarcón, *Espiritualidad sacerdotal en los Jesuitas españoles del siglo XVII*: MCom 39 (1963) 209-296

y en los *Sentimientos* (póstumo en 1670), «que mereció los dones de la oración mística» (Guibert).

Desde fines de siglo, se fue haciendo notar de manera creciente la escuela francesa. Ya el abad benedictino, Luis de Blois (Blosius † 1566), fervoroso reformista, evitando ciertas durezas de la mística española, había señalado como pilares de la vida virtuosa el cultivo de la oración mental, la humildad y la caridad [10]. Una ascesis abierta al mundo fue defendida por Francisco de Sales, acreditado como misionero y obispo de Ginebra (1567-1622, canonizado en 1665, doctor de la Iglesia en 1877) en su *Introduction à la vie dévote*, llamada ordinariamente *Philothea* (1608), y en el *Traité de l'amour de Dieu* o *Theotimus* (1616). Su correspondencia con Francisca de Chantal († 1641, canonizada en 1767) es un monumento de inteligente y firme dirección espiritual. Su *humanisme dévit* debe fuertes estímulos a la mística Barbe Acarie († *1618*) que, casada y madre de seis hijos, trasplantó a Francia a las carmelitas descalzas y, a la muerte de su marido, se hizo también carmelita; y más aún al oratoriano Pierre Bérulle (1575-1629, desde 1627 cardenal), fundador del oratorio francés e influyente político eclesiástico. Bérulle debe considerarse como el verdadero fundador de la escuela francesa de vida espiritual. Educado en el colegio de jesuitas de Clermont, estuvo en su juventud bajo la influencia de la mística alemana, y más tarde también de la española. Desde 1601 *(Discours de l'état et de la grandeur de Jésus)* se desarrolló en él una piedad estrictamente cristocéntrica, que propagó como director espiritual y fue continuada por Charles de Condren († 1641), su discípulo y sucesor en la dirección del oratorio. El oratorio fue el plantel de la espiritualidad francesa del *Grand siècle* (Olier, Eudes y otros; cf. tomo VI).

Predicación

El torrente de la literatura espiritual era ancho, pero no bastante ancho para alcanzar las capas iletradas del pueblo. Esta función la llenaban la predicación e instrucción catequética, que fue impuesta como deber por el concilio tridentino (Sess. V de ref. c. 2;

---

10. *Opera,* Lovaina 1568, reimpresión en Colonia 1572 y París 1622; *bibl.* DSAM I (1937) 1730-1738.

Sess. XXIV de ref. c. 4) a los párrocos todos los domingos y fiestas de guardar. En los países latinos continuaron en uso los ciclos de adviento y cuaresma en que predicaban por lo general miembros de las órdenes mendicantes; tipos nuevos eran la predicación de misiones y de controversia, cultivado por jesuitas y capuchinos. En el actual estado de la investigación no puede trazarse aún cuadro general completo en todos los aspectos. En Italia, donde, entre los años 1530 y 1550, se habían comentado en públicas lecciones libros enteros de la Escritura, señaladamente las cartas paulinas, la predicación bíblica, tal como fue practicada, por ejemplo, por Seripando y quiso fomentarla Florimonte, obispo de Sessa, parece haber pasado luego a segundo término ante la predicación temática. El conventual Cornelio Musso († 1574) se diluye en hinchada retórica [11]. Sobre los tres más famosos predicadores de hacia 1580, se dijo: Toledo (es decir, el jesuita Francisco de Toledo) enseña; Panigarola († 1594 obispo de Asti) es aplaudido; Lobo (capuchino español, † 1593) conmueve los corazones [12]. Lorenzo de Brindis [13] (1559-*1619, canonizado en 1881, doctor de la Iglesia en 1959) se atiene* estrictamente, aun en sus sermones temáticos, a la sagrada Escritura. En Alemania, la predicación de perícopas de los Eck, Hoffmeister y Wild sirve para la defensa de la fe, más aún los sermones temáticos de Tintzmann, párroco de Neiss [14]. Los sermones de cuaresma y eucarísticos de Simón Vigors († 1575 arzobispo de Narbona) cono-

---

11. H. JEDIN, *Seripando* II, 63-84; sobre las homilías patrísticas de Florimonte, ibid., II, 294; sobre Musso como predicador: RQ 41 (1933) 252ss.

12. HURTER, III, 249; P.M. SEVESI, *S. Carlo Borromeo e il P.F. Panigarola*. AFrH 40 (1947) 143-207; G. POZZI, *Intorno alla Predicazione del Panigarola: Problemi religiosi...*, Padua 1960, 315-323.

13. Las *Opera omnia,* 15 t., Padua 1928-56, contienen en gran parte sermones, entre ellos, tres *Quadragesimalia*. Bibliografía: LexCap 925-930. Sobre la predicación de los capuchinos: ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione dei Capuccini nel Cinquecento in Italia,* Loreto 1956; BONAVENTURA VON MEHR, *Das Predigtwesen in der kolnisch-rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jh.* Roma 1945; MELCHIOR A POBLADURA, *Hist. ord. Capuccinorum,* I, 247-264.

14. Las obras de predicación más usadas en Alemania: JUAN ECK (cinco tomos, de ellos I-III sobre las perícopas de domingos y fiestas, IV-V sobre los sacramentos y los 10 mandamientos, ed. CC 16. n. 68); JUAN HOFFMEISTER, OESA (las doce ediciones de sus homilías sobre el evangelio de 1547: N. PAULUS, *J. Hoffmeister,* OESA 388s); JUAN WILD O.F.M., 4 t., 1552-55; H. POHLEIN, *Wolfgang Seidel 1492-1562, Benediktiner aus Tegernsee, Prediger zu Munchen,* Munich 1951; H. JEDIN, *Der Breslauer Kanonikus und Pfarrer von Neisse N. Tintzmann (†1616) als Prediger* ArSKG 5 (1940) 142-151 (6 años completos de predicación parroquial, en que se aprovechan entre otros los sermones de Feucht, obispo auxiliar de Bamberg y el *Promptuarium* de Stapleton); B. DREHER, *Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart,* Friburgo 1951.

cieron varias ediciones; sin embargo, la elocuencia francesa del púlpito no alcanzó su punto culminante hasta el siglo XVII (Vicente de Paúl, Lejeune).

Para la instrucción catequética disponía el clero de muchas más y mucho mejores ayudas que en la época pretridentina. A par del catecismo romano, lograron amplia difusión la *Summa doctrinae christianae* (1554) de Pedro Canisio y la *Dichiarazione* (1598) de Belarmino, así como los correspondientes catecismos populares de ambos autores, (*Parvus catechismus*, 1558, y *Catechismus minimus*, 1556 de Canisio, de Belarmino *Dottrina cristiana breve*, 1597) [15]; del catecismo de Auger (1563) se despacharon en Francia, en ocho años, 42 000 ejemplares; en España fue muy usada la *Doctrina cristiana* del jesuita Astete (1607). Si los anteriores catecismos, por ejemplo, los de Dietenberger y Witzel, estaban aún fuertemente influidos por Lutero y Erasmo, los posteriores ostentan mayor independencia, pero se echa aún de menos frecuentemente la claridad [16]. La «archicofradía de la doctrina cristiana», introducida en Milán por Borromeo, se propagó por Italia y fuera de Italia; el catequista César de Bus fundó en Aix, el año 1598, una congregación de clérigos de la doctrina cristiana, que fue confirmada por Clemente VIII [17]. Las escuelas pías de José de Calasanz tuvieron para la instrucción popular importancia semejante a los colegios de jesuitas para la enseñanza superior (cf. cap. XLIV).

Lo mismo que la recepción y ejecución de los decretos tridentinos de reforma, la introducción del breviario y misal reformados de Pío V, se llevó igualmente a cabo, fuera de Italia, con lentitud [18];

---

15. *P. Canisii Catechismi lat. et germ.*, ed. dirigida por F. STREICHER, 2 t., Munich 1932-36, las ed. de los catecismos de Belarmino en SOMMERVOGEL I, 1127-1178.

16. C. MOUFANG, *Katholische Katechismen des 16. Jh. in deutscher Sprache*, Maguncia 1881; R. PADBERG, *Erasmus als Katechet*, Friburgo 1956; id., *Zum katechetischen Anliegen G. Witzels:* ThGl 43 (1953) 192-200; L. PRALLE, *Die volksliturgischen Bestrebungen des G. Witzel:* «Jahrbuch f.d. Bistum Mainz» 3 (1948) 224-242; E. FEIFEL, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes, Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings*, Friburgo 1960; F. BRAND, *Die Katechismen des E. Augerius*, Friburgo 1917.

17. A. TAMBORINI, *La compagnia e le scuole della dottrina cristiana*, Milán 1939; F. PASCUCCI, *L'Insegnamento religioso in Roma del Concilio di Trento ad oggi*, Roma 1938; G. FRANZA, *Il Catechismo a Roma del Concilio di Trento a Pio VI nello zelo dell' Arciconfraternità della dottrina cristiana*, Alba 1958 — V. SEMPELS, *Het catechismusonderricht te Brussel gedurende de Contra-Reformatie:* «Miscellanea De Meyer» II, 928-940; A. BERZ, *Geschichte des Katechismus im Bistum Basel*, Friburgo 1959. L. VOLPICELLA, *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Florencia 1960 (Textos con introducción).

18. La recepción de la reforma del misal y breviario de Pío V necesita aún ser estu-

las fiestas diocesanas se añadieron luego en propios [19]. Para el rito de la administración de los sacramentos adquirió gran importancia el *Rituale Romanum* (1614), aunque no fue prescrito obligatoriamente [20]. Aprovechaba el *Rituale* compuesto por el carnal Santori, impreso en 1584, pero no publicado, y además no menos de otros 14 santorales o añalejos diocesanos, sustituyó los anteriores manuales de pastoral, como el *Sacerdotale Romanum* (1523) de Alberto Castellani, y contribuyó a la uniformidad de los ritos, pero desterró la lengua vulgar. Aunque en los territorios amenazados por el protestantismo se puso empeño en defender y explicar las «ceremonias» y desapareció poco a poco el coro que separaba clero y pueblo en las iglesias, no se aspiró ni se logró una participación del pueblo en la liturgia de la misa. Sólo de manera vacilante, pues el ejemplo protestante era antes bien lastre que incitación, fue ganando terreno el cántico eclesiástico en alemán (Ulenberg, *Salmos,* 1582; *Cantuale* de Maguncia, 1603; *Libro de cánticos* de Constanza, 1613; F. Spee, *Trutznachtigal,* 1649).

Administración de sacramentos

El rito de la administración de los sacramentos y la frecuencia de su recepción muestran todavía grandes diferencias regionales. A comienzos del siglo XVI la comunión anual en tiempo pascual era regla sólo raras veces infringida. En las órdenes terceras y en las cofradías se prescribía la comunión de tres o cuatro veces al año, y se tenía en los laicos por señal de fervor religioso. Desde mediados de siglo, por influencia sobre todo de las nuevas órdenes religiosas (teatinos, barnabitas, jesuitas y capuchinos) y como consecuencia del general florecimiento del culto eucarístico, subió la frecuencia de la comunión. En muchas hermandades italianas estaba prescrita la comunión mensual, los jesuitas aconsejaban la comu-

diada a fondo; auxiliar importante es: W.H.J. WEALE - H. BOHATTA, *Catalogus missalium ritus latini,* Londres 1928.

19. Por ejemplo, el sínodo diocesano de Breslau de 1592 había prescrito el brev. rom., pero hasta 1653 no fue definitivamente introducido en la catedral; en 1662 fue aprobado el propio: ArSKG 5 (1940) 198s.

20. B. LÖWENBERG, *Das Rituale des Kard. J.A. Sanctorius. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum,* Munich 1937; id., *Die Erstausgabe des Rituale Romanum von 1614:* ZKTh 66 (1942) 141-147.

nión semanal para los que aspiraban a la perfección cristiana; sin embargo, los alumnos del seminario sacerdotal de Eichstadt sólo estaban obligados a recibir la eucaristía cinco veces al año (por navidad, pascua, pentecostés, asunción y todos los santos). El tiempo pascual para la comunión obligatoria que fue limitado por Eugenio IV (1446) a la semana santa y a la semana de pascua, y en otros lugares todavía más, se extendió ya más en algunas diócesis (por ejemplo en Salzsburgo en 1616).

A la comunión precedía regularmente la confesión. El confesonario hasta entonces usado, abierto y movible, generalmente cerca del altar o junto al coro, fue sustituido lentamente, desde fines de siglo, bajo el influjo del *Rituale Romanum*, por uno fijo, provisto de rejillas de madera; en la época del barroco, el confesonario de tres partes, a menudo artísticamente trabajado, vino a ser elemento fijo de las iglesias. Según los protocolos de visitas pastorales, raras veces se pedía la unción de los enfermos en Alemania. El sínodo de Constanza de 1609 se lamenta de que en una gran parte de la diócesis ha dejado de practicarse. La confirmación se fue haciendo lentamente más frecuente en conexión con las visitas pastorales. Cuando el año 1586 fue administrada por vez primera en Paderborn después de 40 años de desuso, sólo se presentaron 200 fieles. En el obispado de Augsburgo, donde según los informes de Ninguarda (1579) se dejó de practicar desde hacía muchos años, fueron confirmados según partidas de 1597, en dos meses, 30 000 fieles. Las mayores diferencias seguían dándose en la celebración del matrimonio; sin embargo, bajo la influencia del decreto *Tametsi* se fue consolidando la tendencia a poner la recepción del sacramento en el mutuo consentimiento ante el párroco o en la bendición dada por éste.

Piedad popular

Expresión genuina de la piedad popular vinieron a ser las devociones, procesiones y peregrinaciones, frecuentemente animadas por las hermandades o cofradías que de nuevo florecieron. Nuevo era en esta piedad postridentina el recalcar las doctrinas y formas de culto específicamente católicas, el tomar carácter antiprotestante y hacerse así piedad confesional. Las cofradías del Santísimo que se

remontaban en sus comienzos al siglo XV, cuyo modelo fue la *Confraternità del SS. Sacramento en S. Maria sopra Minerva* (cf. cap. XXXII) practicaban la devoción a la eucaristía fuera de la comunión: mantenimiento de la luz perpetua, acompañamiento del Señor en la comunión de los enfermos [21]. Las cuarenta horas, que originariamente duraban desde el jueves al sábado santo y ya en 1539 fueron indulgenciadas por Paulo III, fueron propagadas, desde 1553, por los jesuitas, introducidas en Milán (1577) por Carlos Borromeo, por el nuncio Frangipani en Colonia (1591) y ampliadas en Roma, desde 1592, en Adoración perpetua [22]. La procesión del Corpus, recomendada por el concilio de Trento (sess. XIII, c. 5) se celebró con gran solemnidad en muchas regiones católicas de Alemania (ordenaciones de Munich sobre la procesión 1582-1611) [23]. En España la fiesta del Corpus vino a ser durante la segunda mitad del siglo XVI la más solemne de todas las fiestas de la Iglesia, embellecida por los autos sacramentales. Poco a poco, la adoración exterior rompió el encierro del sagrario.

Sube de punto la devoción a la Virgen. La congregación mariana, fundada en 1563 por el flamenco Juan Leunis para los estudiantes del colegio romano de los jesuitas, hizo de ella punto de partida para la propia formación y fomento del espíritu apostólico. Introducida en casi todos los colegios de jesuitas, contaba ya en 1576 con 30 000 miembros; en 1584 fue confirmada por Gregorio XIII [24]. El santuario mariano de Loreto fue visitado por numerosos peregrinos romanos; la letanía lauretana, cuya existencia se comprueba allí desde 1531, fue aprobada por Sixto V en 1584. El rosario recibió su forma actual y su rezo fue cultivado por hermandades de su nombre; en agradecimiento por la victoria de Lepanto instituyó Pío V la fiesta del rosario. En Centroeuropa revivieron las peregrinaciones a imágenes milagrosas de la Virgen, que se habían

---

21 P TACCHI VENTURI, *Storia della Comp di Gesu in Italia* ^{2}I, 217-290

22 J A JUNGMANN, *Die Andacht der 40 Stunden und das Hl. Grab* LJ 2 (1952) 184 198

23 A MITTERWIESER, *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern* (Munich 1930), G MATERN, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier*, Munster 1962.

24 PH LOFFLER, *Die Marianischen Kongregationen*, Friburgo 1924, J STIERLI, *Die Marianischen Kongregationen*, 2 t, Lucerna 1947, J. WICKI, *Le P Leunis*, Roma 1951, el devocionario usado en las congregaciones marianas F DE COSTER, *Vitae christianae institutiones*, Colonia 1576, tuvo 16 ediciones hasta 1616 H RAHNER, *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregationen*, Augsburgo 1954

abandonado durante la escisión protestante (Altötting, Einsiedeln), otras muchas nacieron ahora (por ejemplo, Kevelaer, Werl) y eran favorecidas por los señores católicos, para evitar así la «fuga» a territorios extraños. Libros de milagros relataban las gracias concedidas.

Las hermandades gremiales, predominantes en la edad media y fundadas en la división de estamentos, son sustituidas por las hermandades de oración, por encima de los estamentos [25]. Se naturalizan postillas domésticas, devocionarios privados y estampas piadosas [26]; el ejemplo cortesano de las dinastías católicas de Habsburgo y Wittelsbach encuentra imitación en la piedad popular [27]. Formas españolas e italianas de devoción, así como los santos allí populares son dados a conocer sobre todo por las órdenes religiosas: por los jesuitas, Ignacio y Francisco Javier; por los franciscanos, Antonio de Padua; el culto de san José es fomentado por los carmelitas con santa Teresa a la cabeza. En el siglo XVII se acrecen las prácticas religiosas a par de la superstición. Si es cierto que la piedad postridentina mantuvo o reavivó muchos rasgos anteriores a la reforma protestante, tampoco puede negarse que pone nuevos acentos antiprotestantes, y quiere, en cambio, animar la conciencia católica de la fe y despertar entusiasmo por ella. Sin embargo, en nuestra época, no puede aún calificarse de «piedad barroca».

Artes y literatura

La misma reserva es oportuna al clasificar el manierismo y barroco dentro de la evolución religiosa y eclesiástica [28]. Hay que tener presente los siguientes hechos:

---

25. Por ejemplo, la hermandad de santa Ana de Coblenza, nacida hacia 1500, comprendía originariamente sólo juristas de la corte del príncipe elector; en 1589 fue fundada de nuevo como hermandad clerical. A. SCHMIDT: *Veröffentlichungen des köln. Geschichtsvereins* 25 (1960) 285-342.

26. G. ACHTERN - H. KNAUS, *Deutsche und niederländische Gebetbuchhandschriften der Hessischen Landesbibliothek Darmstadt*, Darmstadt 1959; A. SCHROTT, *Das Gebetbuch in der Zeit der Katholischen Restauration:* ZKTh 61 (1937) 1-28, 211-257; A. SPAMER, *Das Kleine Andachtsbild vom 16. bis 20. Jh.*, Munich 1930.

27. A. CORETH, *Pietas Austriaca, Ursprung und Entwiklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Munich 1959.

28. Contra W. WEISBACH, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (Berlín 1921), intentó demostrar N. PEVSNER, *Gegenreformation und Manierismus:* «Repert. für Kunst-

1. El decreto sobre las imágenes del concilio tridentino (ses. XXV) tenía por fin defender la licitud del culto de las imágenes contra los iconoclasmos de los calvinistas en Francia, a par que desterrar los abusos, pero no prescribir reglas a la creación artística. En su obra: *De imaginibus* (ital. 1582, lat. 1594) postula el cardenal Paleotti en la obra de arte religiosa estricto apoyo en la *realtà naturale e storica*, rechaza la reproducción de dioses y mitologías paganas, pero también la confusión del aquende y el allende, y opina que los principios del decreto tridentino sobre las imágenes debe ser completado por disposiciones para ejecutarlo y cumplirse luego rigurosamente; pero no halla eco alguno en Roma [29].

2. Las grandes iglesias de los jesuitas, *Il Gesù* en Roma y *St. Michael* en Munich, en que la forma expresiva del Renacimiento aparece aún poco cambiada, coinciden cronológicamente con la culminación de la reforma católica; en el Rin y en los Países Bajos los jesuitas construyen aún gótico [30]. La historia arquitectónica de la nueva iglesia de san Pedro refleja el paulatino alejamiento de las ideas constructoras del Renacimiento y el retorno al esquema tradicional, a par que se abre paso la arquitectura del barroco (Maderna, Bernini). El nacimiento del barroco en Roma corresponde a la posición directiva del papado en la ejecución del concilio de Trento y de la renovación de la Iglesia.

3. Por otra parte, el barroco romano alcanza bajo Urbano VIII y sus sucesores un nuevo punto culminante, cuando la reforma católica ha cedido en fuerza interna y la contrarreforma se para. En cambio, la edad de oro del barroco alemán corre paralelo, después de la guerra de los treinta años, con la restauración de la Iglesia y la ejecución de la reforma tridentina.

---

wiss.» 46 (1925) 243-262, que el manierismo corresponde a la «contrarreforma», es decir, la renovación de la Iglesia que dura hasta 1600 aproximadamente; más manifestaciones de ambos autores: ibid., 49 (1928) 16-28, 225-246. H. Lützeler, *Der Wandel der Barockauffassung:* DVfLG 11 (1933) 618-636; W. Hager, *Zu Raumstruktur des Manierismus:* Festschrift M. Wakkernagel, Colonia 1958, 112-140; W. Friedländer, *Mannerism and Antimannerism in Italian Painting,* Nueva York 1958; R. Stamm, *Die Kunstformen des Barockzeitalters,* Berna 1956; A.L. Mayer, *Liturgie und Barock:* JLW 15 (1941) 67-154.

29. El memorial de Paleotti de 1596: P. Prodi l.c.; sobre el conjunto: H. Jedin, *Das Tridentinum und die Bildenden Künste:* ZKG 74 (1963) 321-339.

30. J. Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen,* Friburgo 1907; id., *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten,* 2 t., Friburgo 1918; id., *Spaniens alte Jesuitenkirchen,* Friburgo 1913; P. Pecchiai, *Il Gesù di Roma,* Roma 1952; P. Perri, *Giovanni Pristano e i primordi della architettura gesuitica,* Roma 1955; P. Moisy, *Les églises des Jésuites de l'ancienne assistance de France,* 2 t., Roma 1958.

4. La influencia del tridentino es clara en la iconografía: La pintura y la plástica prefieren los temas de controversia definidos por el tridentino; su intención es fortalecer la conciencia de fe católica y despertar la devoción.

La leyenda inventada por Agazzari (1609) de que la prohibición de la música polifónica que tuvo *in mente* el concilio de Trento, no se dio gracias a la *Missa Papae Marcelli* de Palestrina, tiene un núcleo de verdad en cuanto que la misa, compuesta ya probablemente durante el concilio y las preces del concilio compuestas por el holandés Otto Kerle llenaban los postulados de los reformadores (integridad de los textos y pureza moral)[31]. Lo mismo que Palestrina († 1595), como director temporal de la capilla papal, juntó en sus obras corales equilibrio clásico y profundo sentimiento, así actuó también Orlando di Lasso († 1594) como compositor cortesano del duque de Baviera en Munich. El espíritu de Palestrina inspira también las numerosas obras del español Tomás de Vitoria († 1611) que, desde 1573, fue maestro de capilla del seminario romano. La edición del *Graduale Romanum* (Medicea, por haberse impreso en la imprenta Medici), aparecida en 1614-15 por mandato de Paulo V, modificó las melodías gregorianas según principios humanísticos.

Si la literatura nacional española del siglo de oro no puede concebirse sin el papel directivo de España en el ámbito eclesiástico, las circunstancias son más complejas en Italia y Francia, y sobre todo en Alemania, donde se enlazan tendencias antiprotestantes con otras antiburguesas, cortesanas y absolutistas. De ámbito claramente religioso procede el teatro jesuítico, que alcanza su punto culminante en los dramas de Jakob Bidermann († 1639), el *Cenodoxus* y el *Adrianus* y *Philemon martyr*, de temas, éstos, martiriales[32]. «Figura entre lo más brillante que pueda ostentar el mundo de la escena de la Europa del siglo XVII» (Kindermann).

---

31. La concepción antigua defendida por F.Y. HABERL y K. WEINMANN, *Zur Geschichte von Palestrinas Missa Papae Marcelli:* «Jb. der Musikbibliothek Peters» 22 (1916) 23-42, de que no existe relación directa con el concilio de Trento está rectificada por O. URSPRUNG y K JEPPESEN (l.c.).

32. *Ludi theatrales sacri,* Munich 1666; *Philemon Martyr,* lat. und dtsch. ed. dirigida por M. WEHRLI, Colonia 1961. A. DÜRRWÄCHTER, *Jacob Gretser und seine Dramen,* Friburgo 1912; K.W. DROZD, *Schul- u. Ordenstheater am Kollegium SJ Klagenfurt 1604-1773,* Klagenfurt 1965; C. ZANDER, *Jesuitentheater u. Schuldrama als Spiegel trierischer Geschichte:* «Kurtrier. Jb.» 5 (1965) 64-88; J. SEIDENFADEN, *Das Jesuitentheater in Konstanz,* Stuttgart 1963.

XLIV. Antiguas y nuevas órdenes religiosas

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA hasta 1933: HEIMBUCHER; más en M. ESCOBAR, *Ordini e Congregazioni religiose*, 2 t., Turín 1951-53; L. WILLAERT, *La restauration catholique*, París 1960, 95-167.

Jesuitas: Ratio studiorum S.I., ed. dirigida por F.M. PACHTER, Berlín 1887, contiene las redacciones de 1586, 1599 y 1832; bibliografía: SOMMERVOGEL, I, 487ss; H. BECHER, *Die Jesuiten*, Munich 1961, 108-146; J. SICARD, *La reform de Clemente VIII y la Compañía de Jesús:* «Revista española de derecho can.» 3 (1954), 681-724; B. SCHNEIDER, *Paul Hoffaeus*, Roma 1956; id., *Der Konflict zwischen Acquaviva und P. Hoffaeus:* AHSI 26 (1957), 3-56; J. IPARRAGUIRRE, *Bulletin de spiritualité ignatienne 1556-1615*, Roma 1961.

Capuchinos: BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia ord. fr. min. Capuccinorum 1525-93*, 3 t., Roma 1939-41 (exposiciones contemporáneas que han de usarse con cautela); MELCHIOR A POBLADURA, *Hist. gen.*, I y II, Roma 1947-48; GODEFROY DE PARÍS, *Les frères mineurs Capucins en France*, 2 t., París 1937-48; P. HILDEBRAND, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, 9 t., Amberes 1945-55; A. JACOBS, *Die rheinischen Kapuziner*, 1611-1725, Munster 1933; R. LINDEN, *Die Regelobservanz in der rheinischen Kapuzinerprovinz 1611-1668*, Munster 1936; V. VON OBERLINSCH, *Die Kapuziner in Österreich:* CollFr 20 (1950), 219-334; más bibliografía: $LThK^2$ V, 1332-1339; F.X. MARTIN, *Friar Nugent. A Study of F.L. Nugent 1567-1635, Agent of the Counter-Reformation*, Roma 1962; M. MERTOLINI, *Ignazio Imberti da Casnigo:* OFMCap. 1571-1632, Bérgamo 1961; de la rica bibliografía sobre la orden capuchina, que elabora el Instituto histórico de la orden en Roma: OPTAT DE VEGHEL, *Le fonds franciscain de la réforme capucine:* «Miscellanea Melchior de Pobladura» II, Roma 1964, 11-59; A. BOEHM, *L'augustinisme de Valérien Magni:* RevSR 39 (1965), 230-267.

Otras órdenes mendicantes: Adaptación de las constituciones al tridentino en los dominicos: MOP X, 51ss, capítulo general de Bolonia 1564; ermitaños de san Agustín: *Analecta Aug.*, IX, 423-440 (capítulo general de 1564); entre los carmelitas: *Acta cap. gen.*, ed. dirigida por G. WESSELS, I, 462ss; las constituciones de los servitas de 1569; *Mon. ord. Serv.* VI, 109-158; más: HEIMBUCHER y en las historias de las órdenes de MORTIER, WALZ y HOLZAPFEL. Carmelitas descalzos: B.M. A. S. CRUCE (Zimmermann), *Regesta J.B. Rubei*, Roma 1936; SILVERIO DE S. TERESA, *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América*, IV-IX, Burgos 1935-40 (obra capital, llega hasta 1650); HIGINIO DE S. TERESA, *Apuntes para la historia de la Ven. orden tercera del Carmen en España y Portugal*, Vitoria 1954. Agustinos recoletos: *Bullarium ord. recolectorum S. Augustini*, ed. dirigida por

J. FERNÁNDEZ DE S. CORDE JESU, 2 t., Roma 1954-61 (llega de 1570 a 1683). Alcantarinos: A. BARRADO MANZANO, *S. Pedro de Alcántara en las provincias de S. Gabriel, La Arrábida y S. José:* AIA 22 (1962), 423-561.

Órdenes monásticas: E. MARTÈNE, *Histoire de la Congrégation de St. Maure,* 9 t., Ligugé-París 1928-43, póstuma; U. BERLIÈRE, *Nouveau Supplément à l'hist. de la Congr. de St. Maur,* 3 t., Maredsous 1931; Y. CHAUNY, *Matricula monachorum professorum Congr. S. Mauri,* París 1959; inventario de numerosas cartas de maurinos en: «Revue Mabillon» 23-29 (1933-39), 33 (1943). *Die Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation,* ed. dirigida por P. VOLK, II, Siegburg 1957 (abarca los años 1531-1653); CANIVEZ, VII (1939). - R. MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände,* I, Munster 1928, 319-384 (congregaciones postridentinas), II, Munster 1932, 37-327 (ensayo de unión alemana), 328-347 (Francia); PH. SCHMITZ - R. TSCHUDY, *Geschichte des Benediktinerordens,* IV, Einsiedeln 1960; ST. HILPISCH, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums,* Friburgo 1929, 323-350; R. HESBERT, *La Congrégation de St. Maur:* «Revue Mabillon» 51 (1961); más bibl.: LThK[2] VII, 192; E. WILLEMS, *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux,* 2 t., Bruselas 1957-58; E. MARTÍN, *Los Bernardinos españoles,* Palencia 1951.

Los ideales fundamentales de la reforma católica: primero santificación propia, luego apostolado y beneficiencia, que eran la base de las nuevas fundaciones pretridentinas (cf. cap. XXXII), siguieron válidos y operantes en la vida de las comunidades religiosas de la época postridentina, en que el acento se traslada en muchos casos al segundo de aquellos ideales: santificación propia por el apostolado. Los más fuertes impulsos vienen al principio de España e Italia; después de fines de siglo, de Francia.

Seguramente donde el apostolado recibió cuño más puro fue en el *Oratorio* de Felipe Neri (1515-95, canonizado en 1622)[1]. Ordenado sacerdote (1551), comenzó el «apóstol de Roma», amable,

1. Bibliografía antigua: HEIMBUCHER, II, 562ss; *Il primo processo per S. Filippo Neri nel Cod. Vat. lat. 3798,* ed. dirigida por G. INCISA DELLA ROCCHETTA, N. VIAN y C. GASBARRI, 3 t. (= SteT 191, 196, 205), Ciudad del Vaticano 1957-60 (contiene las actas de proceso de beatificación 1595-1601). Bibliografía antigua: A. CAPECELATRO, *Vita di S.F.N.,* 2 t., Roma [3]1889-1892; L. PONNELLE - L. BORDET, *S. Philippi Neri et la société Romaine de son temps 1515 à 1595,* París [2]1958; A. DUPRONT, *Autour de S. Ph. N.:* MAH 49 (1932) 219-259; id., *D'un Humanisme chrétien en Italie à la fin du XVI siècle:* RH 175 (1935) 296-307; C. GASBARRI, *Il riformatore di Roma* (Roma 1937); PH. HOFMEISTER, *Die Verffassung des Oratoriums Ph. Neris:* Festschrift J. Heckel, Colonia - Graz 1959; G. DE LIBERO, *Vita di S. Filippo Neri, Apostolo di Roma,* Grottaferrata 1960; M. JOUHANDEAU, *Ph. Neri,* París 1957, en alemán con el título: *Der heilige Narr,* Colonia 1960.

siempre de buen humor, querido de altos y bajos, a reunir en S. Girolamo della Carità a gente joven, sobre todo estudiantes para conferencias que frecuentemente se acompañaban de música. La congregación de sacerdotes seculares, nacida en 1564, en la que pronto entraron los futuros cardenales Baronio y Tarugi, fue formalmente erigida en 1575 y su constitución aprobada por Paulo V el año 1612. Su sede principal fue S. Maria in Vallicella, y nuevas residencias se fundaron en Nápoles, Palermo, Lucca y otras ciudades de Italia; en 1611 trasplantó Bérulle el oratorio a Francia, donde tomó nuevo auge.

Una asociación de sacerdotes seculares eran también los «oblatos de san Ambrosio», fundados en Milán por Borromeo el año 1578, que no tenían más voto que el de estar a disposición del arzobispo de Milán en la cura de almas y la enseñanza [2]. En los «clérigos regulares de la madre de Dios», que Juan Leonardi († 1609, santo 1938) fundó en Lucca el 1574 y después trasladó a Roma [3], se convirtió poco a poco la instrucción de niños pobres en fin principal, que lo era ya de los *escolapios* (llamados en Italia *scolopi*, abreviación de *scuole pie)*[4]. El aragonés José de Calasanz (1556-1648, canonizado en 1767), que, después de su traslado a Roma (1592), trabajó primero en la hermandad o archicofradía de la doctrina cristiana, abrió allí la primera escuela popular gratuita, y unió a sus miembros en una congregación de votos simples (1617), cuyas constituciones fueron confirmadas en 1622. Ya se había extendido la orden desde Italia por los países habsbúrgicos y hasta Polonia, cuando el fundador fue llevado a la inquisición, depuesto como general (1643) y su fundación degradada a simple asociación sin votos (1645). Alejandro VII le devolvió el carácter de orden religiosa, cuyo campo de acción siguió siendo la enseñanza elemental.

La orden religiosa más influyente en la enseñanza y las escuelas fue —cada vez más— la *Compañía de Jesús*. Tras el crecimiento

2. HEIMBUCHER, II, 560s.

3. Sobre HEIMBUCHER, II, 113s: F. FERRAIRONI, *S.G. Leonardi e Propaganda fide*, Roma 1938; V. PASCUCCI, *S. Giovanni Leonardi. Un protagonista della spiritualità del XVI secolo*, Roma 1963.

4. *Epistolario di S. Giuseppe Calasanzio*, ed. dirigida por L. PICANYOL, 8 t., Roma 1950-55; G. SANTHA, *S. José de Calasanz*, Madrid 1956; C. VILÁ PALÁ, *Fuentes inmediatas de la pedagogía calasancia*, Madrid 1960. L. PICANYOL, *Brevis conspectus historico-statisticus ordinis scholarum piarum* (Roma 1932); más bibliografía: ESCOBAR l.c., I, 855-870

impetuoso de los años fundacionales, pasó bajo los generales Borja (1565-73) y Mercuriano (1573-80) por un período de consolidación interna, que en lo esencial quedó concluso por obra del espiritualmente descollante Claudio Acquaviva (1581-1615). Se fijó el orden del día y de vida de los miembros, se compuso un directorio para dar los ejercicios, y, tras larga preparación, se implantó una ordenación de los estudios *(Ratio Studiorum)* (1599). El fin último de la enseñanza es «estimular al conocimiento y amor de nuestro creador y redentor». Según el «método de París» se aspira en clases fijas a dominar el latín (no tanto el griego) escrito y hablado; sobre el latín (y griego) se construye la formación filosófica y luego, como coronamiento, la teológica. La ambición o amor propio de los alumnos se estimula por la competencia, actos públicos y representaciones teatrales juntan alumnos y familiares, y santos jóvenes (Estanislao de Kostka † 1568, Luis Gonzaga † 1591 y Juan Berchmans † 1621) son puestos como modelos. Según el plan uniforme de la *Ratio Studiorum* se fue formando, en los 372 colegios que sostenía la orden en 1616, una minoría selecta eclesiástica y seglar que configuró con más fuerza que ningún otro factor Iglesia y mundo. Sólo en la provincia de París estudiaban en 1643, en 18 colegios, 13 000 alumnos en números redondos.

La orden halló y afirmó su forma definitiva y alcanzó la cúspide de su influencia. Los papas Pío V y Sixto V que procedían de las órdenes mendicantes, intentaron, sin lograrlo, adaptar la Compañía a aquéllas (por la introducción del rezo común del coro, emisión de la profesión solemne antes de la ordenación sacerdotal) y hasta cambiar su nombre. Gregorio XIII, que le fue afecto, al imponer en 1573 la elección del belga Mercuriano, en lugar del por largos años secretario de la orden Polanco, atenuó el influjo español, hasta entonces dominante en el gobierno de la Compañía. No logran éxito las pretensiones de jesuitas españoles apoyados por Felipe II de tener un comisario general para los reinos españoles o de traer al general a España, Acquaviva desaprobó abiertamente la ingerencia en la política de miembros tan eminentes como Auger en Francia y Skarga en Polonia. En los choques o conflictos con sus críticos, por ejemplo, el asistente alemán Hoffaeus, mostró tanta firmeza como moderación. El número de miembros que en 1563 había alcanzado la cifra de unos 3500, subió por encima de los 13 000.

Bajo el suave y prudente sucesor de Acquaviva, Mucio Vitelleschi (1615-45), logró la orden la canonización de su fundador y de su más grande misionero Francisco Javier (1622) y celebró con gran pompa el primer centenario de su fundación. La obra magnífica: *Imago primi saeculi S.I.* documentó las conquistas logradas.

Aunque los jesuitas, siguiendo el espíritu de su fundador, se hicieron beneméritos de la cura de almas por la dirección de los ejercicios y por las misiones al pueblo (san Francisco de Regis † 1640 en el Languedoc), como predicadores y confesores de todo género de personas, fueron por lo menos igualados desde fines del siglo XVI por los *capuchinos* en el apostolado del pueblo sencillo. Una vez que Gregorio XIII levantó la limitación a Italia de la nueva rama de la familia franciscana (1574), se propagó con extraordinaria rapidez en Francia, España y los Países Bajos y en territorios de lengua alemana. Cuando Paulo V, año 1621, la hizo independiente del general de los conventuales, contaba ya 15 000 miembros. Cuanto mayor fue el número de predicadores formados por profundo estudio (desde 1578 fue Buenaventura doctor de la orden), tanto más intensivamente cultivaban, aparte los ciclos usuales de Adviento y Cuaresma, la predicación ambulante y las misiones al pueblo, y eran los pastores y confesores preferidos del pueblo sencillo. Matías de Saló († 1611) [5], eminente como organizador y predicador, adoptó las Cuarenta Horas; Fidel de Sigmaringa, guardián de Feldkirch, fue asesinado por campesinos calvinistas, el año 1622, en Seewis, al comenzar su sermón de misión (canonizado en 1746) [6]. Lorenzo de Brindis se hizo benemérito como comisario general (1602-05, como general), por la introducción de la orden en los países de Habsburgo y Wittelsbach [7]. Si su empeño en la fundación de la Liga estaba aún al servicio de la causa católica, la «Eminencia gris», José de París († 1638), asceta rígido como religioso y celoso director espiritual, se dejó manejar por Richelieu como instrumento de su política de poder.

---

5. Su *Historia cappuccina*, no siempre de fiar, ed dirigida por MELCHOR A POBLADURA, 2 t, Roma 1946-50; más bibliografía LexCap 1078ss

6 Miscelánea con motivo del 2.º centenario de la canonización, Lucerna 1946, LexCap 585ss

7 FELIX A MARETO, *Bibliographia Laurentiana 1611 1961*, Roma 1962, LÁZARO DE ASPURZ, *Personalidad y misión de S Lorenzo de Brindisi* «Estudios franciscanos» 61 (1960) 175-201.

Los jesuitas y capuchinos, su fervor apostólico y sus nuevos métodos de apostolado pertenecen a la imagen de la renovación católica del siglo XVI, como pertenecieron las *órdenes mendicantes* entonces nacidas a la imagen del siglo XIII. También éstas demuestran de nuevo su vitalidad. Ahora acomodaron sus constituciones al decreto tridentino sobre regulares (sesión XXV); la aspiración a la rigurosa observancia de las reglas llevó en algunas órdenes a la fundación de casas de «recoletos» unidas en provincias, en otras al desarrollo de nuevas ramas de la orden de estricta o estrictísima observancia. Entre los franciscanos, los alcantarinos (llamados así de su fundador Pedro de Alcántara y también descalzos), propagados en los reinos españoles, sobrepujaron por su rigor de penitencia y extrema pobreza, a los *riformati,* extendidos por Italia y sur de Alemania, que procedían de Fonte Colombo, en Rieti, y a los «recoletos» franceses que, después de las guerras de los hugonotes, se reunieron por vez primera en Nevers (1592). Aquéllos se llamaban a sí mismos *strictissimae observantiae*, éstos *strictioris observantiae;* todos permanecieron, sin embargo, en la congregación de los observantes de la orden, lo mismo que los agustinos españoles descalzos, que, desde 1601, formaban provincia propia en la orden de los ermitaños de san Agustín, desde 1621 fueron divididos en cuatro provincias y hasta tuvieron un vicario general propio. Más floja era aún la dependencia del general en los descalzos italianos, que, desde Sicilia, se propagaron hasta Austria y Baviera, y en la congregación francesa que, en 1617, celebró en Aviñón su primer capítulo general. En la orden de predicadores fueron transformadas en provincias varias congregaciones de reforma, pero nacieron también nuevas congregaciones de observantes, por ejemplo, en Francia la de san Luis en 1629.

En cambio, Rossi, general de los carmelitas, no logró reducir, según el decreto del capítulo general de Piacenza (1575), a la observancia mitigada y a la obediencia a los superiores de la orden a los monasterios de hombres y mujeres reformados, fundados en España por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. En 1580, con permiso de Gregorio XIII, logrado por Felipe II, formaron provincia propia, y se dieron estatutos, en que ocupaban el primer lugar la rigurosa observancia de la regla y práctica de la oración mental. Una vez obtenido en 1593 el derecho de elegir general propio, quedó con-

clusa la evolución para formar orden propia. Los «carmelitas descalzos» poseyeron desde 1597 un convento en Roma, y se propagaron por Polonia (Cracovia 1605), Francia (París 1611), Alemania (Colonia 1613, Viena 1622) e Irlanda (Dublín 1625). En 1631 aprobó Urbano VIII sus constituciones reelaboradas, cuya extraordinario rigor (prohibición de comer carne, ayuno desde 14 de septiembre hasta pascua, dos horas diarias de meditación, silencio absoluto en los «desiertos») los acercaba a las órdenes monásticas de penitencia de cartujos y camaldulenses. Alto prestigio científico lograron los carmelitas por su *Collegium Complutense philosophicum*, Alcalá, desde 1624, y el *Cursus theologicus* de los salmanticenses teólogos de la orden (desde 1631). Tomás de Jesús († 1627) contribuyó por su obra teológica misional *De procuranda salute omnium gentium* (1613) a la fundación de la Congregación de Propaganda Fide [8].

Qué peso poseyeran aún las dos grandes órdenes mendicantes puede deducirse de las estadísticas, siquiera sean aún incompletas. El año 1573 contaba la orden de los dominicos en 29 provincias, 5 congregaciones y 4 vicarías, 920 conventos; el número de miembros sobrepasaba considerablemente los 7000 [9]. En la familia religiosa franciscana se contaban en 1682, en 31 provincias y 952 conventos, 15 000 conventuales en números redondos; los observantes poseían en 1585, en 88 provincias, 2113 conventos, puesto que, en 1517, en la separación de los conventuales, se indica en 30 000 el número de miembros y en 1680 en 60 000, en la época tridentina sería por lo menos de 40 000 [10].

Si la ejecución de la observancia regular en las órdenes mendicantes, de organización centralista, operó en muchos casos como tendencia centrífuga, el interés de las reformas *benedictinas* fue preservar de aislamiento y decadencia al monasterio particular incorporándolo en una asociación mayor. En su reforma de los regulares, el concilio de Trento (sesión XXV, c. 8) había prescrito la unión de los monasterios exentos en capítulos provinciales o en congrega-

---

8. Reimpresión Roma 1940; sobre las fuentes cf. P. CHARLES, *Scientia missionum ancilla*, Nimega 1953, 46-53. Sobre la acción de los carmelitas calzados en Alemania: G. MESTERS, *Die rheinische Karmeliterprovinz während der Gegenreformation*, Espira 1958.

9. WALZ, 421s. Cf. también ST. FORTE, *I Domenicani nel carteggio del Card. Scipione Borghese, Protettore dell'Ordine 1606-13:* AFP 30 (1960) 351-416.

10. HOLZAPFEL, 415ss, 598s.

ciones. Italia y España poseían ya las grandes congregaciones de Montecassino y Valladolid. La congregación flamenca fundada en 1564 y la «gran galicana» de la que se desgajó en 1617 la de St. Denis, cumplían formalmente la exigencia tridentina, pero contribuyeron poco a la reforma, pues muchos monasterios continuaron bajo abades comendatarios y contaban con pocos monjes. La abadía de Lissies reformada por Blosius influyó con su ejemplo sobre los monasterios vecinos, pero no formó congregación. Sólo la congregación de St. Vanne en la que entraron de 1604 a 1670 abadías loringias y borgoñonas, la congregación belga formada (1629) tras violenta polémica con el episcopado (abad Fanson de St. Hubert), pero sobre todo la congregación de maurinos (confirmada en 1621), trajeron una nueva floración del monacato benedictino. Los maurinos, a los que se agregaron finalmente 178 monasterios, se dieron por el patrón de Montecassino una rígida constitución bajo un superior general elegido por tres años, en St. Germain-des-Prés, con un capítulo general, visitas rigurosamente reguladas y noviciado común en cada una de las seis provincias. En ella maduraron en la época siguiente las grandes obras de historia de la orden benedictina y las ediciones no superadas aún de los padres de la Iglesia, a las que se aplicó el método histórico crítico, desarrollado por aquellos sabios benedictinos.

En el norte y oeste de Alemania, la Unión de Bursfeld logró sobrevivir, siquiera con grandes pérdidas, a los asaltos de la reforma protestante[11]. En Alemania del sur, una vez que quedaron sin efecto varios ensayos de visitas apostólicas, se formó bajo la dirección del abad Jorge Wegelin von Weingarten 1603, la congregación suava[12], al mismo tiempo (1602) la congregación suiza, algo más tarde la austríaca (confirmada en 1625), que, a decir verdad, se preocupó más de la defensa de los privilegios que de reforma. El plan de unir en una sola todas las congregaciones alemanas fracasó ante la resistencia de los obispos; el decreto pertinente de una junta de abades de Ratisbona (1631) fue declarado nulo por Urbano VIII. Sin embargo, en la universidad fundada en Salzburgo (1617) por

---

11. El plan de reforma del nuncio de Colonia Garzadoro de 1597: P. VOLK, *Urkunden zur Geschichte der Bursfelder Kongregation,* Bonn 1951, 150ss.

12. R. REINHARDT, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten* 1567-1627, Stuttgart 1960

el arzobispo Marcos Sittich, que fue incorporada a la orden benedictina, se logró fundar un centro de estudio científico para los benedictinos alemanes.

También en la orden cisterciense se prosiguió la tendencia pretridentina de unir en congregaciones los monasterios reformados. Nuevas congregaciones nacieron en Portugal (1567), Polonia (1580), Alta Alemania (1595), Aragón (1616), Roma, (1623) y Calabria (1633). Una reforma de toda la orden, estimulada por Luis XIII, que Gregorio XV había encomendado al cardenal Rochefoucauld, no logró imponerse. La separación de los cistercienses de estricta observancia para formar la orden de los trapenses pertenece ya al período siguiente (cf. tomo V).

El fortalecimiento por el concilio de Trento (Sess. VII, c. 15; Sess, XXII, c. 8 y 9; Sess. XXV, c. 8) de los derechos episcopales de inspección sobre los *hospitales*, no pudo impedir su progresiva secularización [13]. Sin embargo, se practicó el cuidado y asistencia espiritual de los enfermos, sobre todo al estallar epidemias [14], a veces con riesgo heroico. Dos nuevas órdenes religiosas se consagraron exclusivamente a este fin. Juan de Dios (1495-1550 canonizado en 1690) [15], convertido por un sermón de Juan de Ávila, fundó en Granada, el año 1540, un hospital, que, alojado con ayuda del arzobispo Guerrero en un nuevo edificio, admitía también enfermos mentales. La comunidad de colaboradores ganada por Juan, recibió en 1572 de Pío V la regla de san Agustín, y Sixto V aprobó en 1586 sus constituciones. Bajo Urbano VIII poseían los «hermanos compasivos» en los reinos hispánicos 79 hospitales bajo un superior general residente en Granada; las casas fundadas en Italia (desde 1571), en Francia (desde 1602), y en Austria (desde 1605) estuvieron desde 1592 bajo un general propio residente en Roma. Poco antes (1584) había fundado allí Camilo de Lellis (1550-1614, canonizado

13. Síntesis de la legislación eclesiástica E NASALI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei lineamenti storici,* Milán 1956, 131ss; BENEDETTO DA ALATRI, *Gli ospedali di Roma e le bolle pontificie,* Viterbo 1950, M VANTI, *Bernardino Cirillo, Commendatore e Maestro generale dell'ordine di S. Spirito* 1556-75, Roma 1936.

14. Por ejemplo, DONATO DA S GIOVANNI IN PERSICETO, *I cappuccini e la peste a Bologna nel 1630* · «Atti del primo Congresso italiano di Storia Ospedaliera», Reggio - Emilia 1957, 228-246.

15. HEIMBUCHER I, 600s, biografía de L. RULAND, Francfort del Meno 1949, J CRUSET, Barcelona 1958; *Per il IV Centenario della morte di S Giovanni da Dio,* Roma 1950; C SALVADORI, *Incontri con S Giovanni da Dio,* Roma 1959; A. CHAGNY, *L'Ordre hospitalier de St. Jean de Dieu en France* I, Lyón 1951.

en 1746)[16] los *camilos* o «clérigos regulares para la asistencia de los enfermos», particularmente de los moribundos, que se distinguieron durante las epidemias de Roma y Nápoles y, desde Gregorio XV, se obligaron a ello por un cuarto voto. A la muerte del fundador la orden poseía en Italia 16 residencias.

Aunque las prescripciones de clausura, encarecidas por Pío V, fueron al principio un obstáculo, congregaciones religiosas de *mujeres* comenzaron a tomar parte en el trabajo social y caritativo de la Iglesia. A la enseñanza de la juventud femenina se consagraron, aparte las ursulinas[16a], las salesas y las señoritas inglesas. Las primeras, fundadas a instigación de Francisco de Sales, por la viuda Francisca Frémiot de Chantal (1572-1641, canonizada en 1767)[17] el año 1610 primeramente para el servicio de pobres y enfermos, se consagraron, después de elevadas a orden con la regla de san Agustín (1618), en consideración a las normas tridentinas sobre clausura, a la educación y enseñanza de muchachas jóvenes en pensionados. A la muerte de la fundadora contaba la orden 86 conventos independientes, todos en territorios de lengua francesa. Casi al mismo tiempo fundó la inglesa Mary Ward (†1645)[18], en St-Omer, año 1609, una congregación que debía regirse por la regla de la Compañía de Jesús, con renuncia a la clausura tridentina. La confirmación papal fue denegada, la congregación disuelta (1631) y Mary misma, por mal fundadas acusaciones, temporalmente encarcelada. Sin embargo, gracias a la protección de Maximiliano I de Baviera, se mantuvo el «Instituto de señoritas inglesas», fundado en 1626-27 para la enseñanza en escuelas de muchachas, y fue punto de partida para numerosas nuevas fundaciones en el sur de Alemania. La fundación de una congregación de mujeres para el cui-

16. HEIMBUCHER II, 114ss; Biografía de M. FISCHER, Friburgo 1935, R. SVOBODA, Linz [5]1946, M. VANTI, Roma [2]1964.

16a. Cf. M. DE CHANTAL GUEUDRÉ, *Les monastères des Ursulines sous l'Ancien Régime 1612-1788*, París 1960.

17. Fuentes: *Ste. J.F. de Chantal, sa vie et ses oeuvres*, 8 t., París 1874-79, biografía de H. WAACH, Eichstätt 1957; M. MÜLLER, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. J.F. von Ch.*, Ratisbona 1924; D. MÉZARD, *Doctrine spirituelle de Ste. J.F. de Ch.*, París 1928.

18. M. OLIVER, *M. Ward*, Londres 1959; J. GRISAR, *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut M. Wards*, Roma 1959; id., *Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen 1616-30*, Roma 1966 (= «Misc. Hist. Pont.» XXVII). Resumen sobre las muchas otras congregaciones femeninas, que cultivaron el apostolado en distintos terrenos; J. GRISAR, *Jesuitinnen. Ein Beitrag zur Gesch. des weiblichen Ordenswesens von 1550-1650*: «Reformata reformanda» II, 70-113.

dado de los enfermos fue hazaña de Vicente de Paúl. Las *filles de la charité* (hermanas de la caridad, sólo nombre corriente en España) ocuparon desde 1634, bajo la dirección de Luisa de Marillac († 1660, canonizada en 1934) el lugar de las asociaciones de mujeres organizadas por Vicente para el cuidado de pobres y enfermos [19] y fueron aprobadas en 1654 por Inocencio X como congregación religiosa. Junto con las borromerinas de Nancy (1652) preparan el grandioso desenvolvimiento de las modernas congregaciones femeninas, sin las cuales no se concibe la acción social de la Iglesia en los siglos XIX y XX.

---

19. Bibliografía por L. GEBSATTEL: Car 61 (1960) 158ss, 200s; J. GUY, *L. de Marillac*, París 1960.

Sección cuarta

LA PRIMAVERA MISIONAL AL COMIENZO DE LA EDAD MODERNA

Por Josef Glazik

Profesor de la Universidad de Münster

XLV. Misiones en el territorio español de patronato

FUENTES: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía,* 42 t., Madrid 1864-84, Segunda serie, 13 t., Madrid 1885ss; P. HERNÁEZ, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* 2 t., Bruselas 1879; *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas,* ed. dirigida por L. HANKE - MILLARES CARLO, México 1943; B. DE LAS CASAS, *Historia general de las Indias,* ed. dirigida por MILLARES CARLO, 3 t., México 1951; B. DE LAS CASAS, *Apologética Historia de las Indias,* ed. dirigida por SERRANO Y SANZ, Madrid 1909. - Añádanse las publicaciones de las órdenes religiosas en sus revistas y colecciones, como los franciscanos en *Archivo Ibero-Americano* y *The Americas* así como la *Documentary Series* de la *Academy of American Franciscan History,* Washington desde 1951, el «Archivum Fratrum Praedicatorum» (Roma), el «Archivum Historicum S.I.» y los *Monumenta Historica S.I.,* Roma.

BIBLIOGRAFÍA: STREIT II, Aquisgrán 1924; C. BAYLE, *España en Indias. Nuevos ataques y nuevas defensas,* Vitoria 1934, Madrid [4]1944; G. GARCÍA,

Carácter de la conquista española según los textos de los historiadores primitivos, México 1901; L. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America,* Philadelphia 1949, en español: Buenos Aires 1949; id., *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe s.,* París 1957; J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter,* Tréveris 1947; P. DE LETURIA, *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika:* HJ 46 (1926), 1-71; J. SPECKER, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jh.,* Schöneck-Beckenried 1953; A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias,* Barcelona, etc. 1954; P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América s. XVI,* Madrid 1960; A. DE EGAÑA, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias,* Roma 1958; M. MÓNICA, *La gran controversia del siglo XVI acerca del Dominio Español en América,* Madrid 1952; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835,* 3 t., Roma-Caracas 1959. - Sobre Bartolomé de Las Casas: *B. de Las Casas 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida...,* ed. dirigida por L. HANKE - M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Santiago de Chile 1954; L. HANKE, *B. de Las Casas. An Interpretation of his Life and Writings,* La Haya 1951; B. BIERMANN, *Lascasiana:* AFP 27 (1957), 337-358; A. FABIÉ, *Vida y escritos de D. Fr. B. de Las Casas,* 2 t., Madrid 1879. Añádanse las monografías de A. FREITAG, Steyl 1915; M. BRION, París 1927; C. BAYLE, Sevilla 1945; M. GONZÁLEZ CALZADA, México 1948; M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Sevilla 1953; M. MARTÍNEZ, Madrid 1955.

Como preludio de los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI puede considerarse el redescubrimiento de las Islas Canarias por los años 1312-41 [1]. Lo que seguidamente se hizo, es ejemplar para toda la actividad misional de la llamada era de los descubrimientos. Ya el año 1351 nombraba el papa Clemente VI al carmelita Bernardo obispo de las «Islas Afortunadas» [2]. En 1368, Urbano V mandaba a los obispos de Barcelona y Tortosa que enviaran allá misioneros. Sin embargo, estos primeros intentos no tuvieron éxito. El año 1391 fueron asesinados 13 misioneros por los indígenas de las islas. Sólo la conquista de los canarios por los españoles creó circunstancias más favorables. En 1404 se erigió de nuevo el obispado de las Islas Canarias con sede en Rubicón [3] y

1. R. HENNING, *Terrae incognitae* III, Leiden 1938, 136-143, según Petrarca, *De vita solitaria* II, cap. 3.

2. K. EUBEL, *Der erste Bischof der canarischen Inseln:* RQ 6 (1892) 237-240; A. LUTOLF, *Zur Entdeckung und Christianisierung der westafrikanischen Inseln:* ThQ 59 (1877) 319-332.

3. STREIT, XV, 354s. Sobre el conjunto cf. *Historia de la Religión en Canarias* (Santa Cruz de Tenerife 1957); J. ZUNZUNEGUI, *Los orígenes de las misiones en las Islas Ca-*

en 1424 se añadió Fuerteventura como segundo obispado[4]. En la cristianización de los indígenas isleños (probablemente berberiscos) trabajaron principalmente, junto a dominicos y agustinos, los franciscanos (Diego de Alcalá, † 1463, Alfonso de Bolaño). Pero su trabajo hubo de sufrir fuertemente por los excesos de los conquistadores y comerciantes españoles. El papa Eugenio IV hubo de proteger a los neófitos contra la explotación y esclavización y defender sus derechos humanos[5]. Sin embargo, contra lo que se ha dicho a veces, la población indígena no fue extirpada, sino que en cien años escasos fue hecha una nación de cultura europea[6]. Ya por el año 1476 la mayor parte de los isleños eran católicos. En 1483, Las Palmas fue hecha sede episcopal para todo el archipiélago.

Una vez que, el año 1492, acabó España con la conquista de Granada la reconquista de la Península Ibérica, y por el matrimonio de Isabel de Castilla con Fernando de Aragón logró su unidad nacional, entró el mismo año en conflicto con Portugal por razón de los descubrimientos. El genovés (?) Cristóbal Colón (1451-1506), descubrió, estando al servicio de España, América, que él tuvo por una parte de Asia y por eso la llamó «Indias occidentales». Para salir al paso de las pretensiones portuguesas, la pareja real española obtuvo del papa Alejandro VI el reconocimiento de sus derechos de posesión sobre los territorios recién descubiertos y la fijación de una línea de demarcación cien millas al oeste de las Azores y de las islas de Cabo Verde: Todos los territorios a este lado de la línea pertenecían a España, los al otro lado a Portugal[7]. En 1494, esta línea imaginaria fue retirada, a instancias de Portugal, en el tratado de Tordesillas, 270 millas al oeste: una prueba tal vez de que, antes de Colón, los navegantes portugueses habían tenido ya cono-

---

narias: RET 1 (Madrid 1941) 361-408; I. OMAECHEVARRÍA, *En torno a las misiones del archipiélago Canario:* «Missionalia Hispanica» 14 (Madrid 1957) 539-560.

4. STREIT, XV, 390s.

5. Ibid., 400, 409; cf. J. WÖLFEL, *Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Fruhgeschichte der Kanarischen Inseln:* «Anthropos» 25 (1930) 711-724.

6. Cf. E. FISCHER: ZE 62 (Brunswick 1931) 258-281; J. WÖLFEL, ibid., 282-302.

7. Cf. las dos bulas *Inter caetera* de 3 y 4 de mayo 1493 y la bula *Eximiae devotionis* de 4 de mayo de 1493. Sobre ello P. DE LETURIA, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI* (1493): «Bibliotheca Hispana Missionum» 1 (Barcelona 1930) 209-251; M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las bulas alejandrinas de 1493:* «Anuario de Estudios Americanos» 1 (Sevilla 1944) 171-429; A. GARCÍA GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el Ordenamiento Jurídico de la Expansión Portuguesa y Castellana en Africa e Indias,* Madrid 1958.

cimiento de la nueva parte de la tierra descubierta. Lo cierto es que, en virtud de esta corrección, Portugal pudo pretender legalmente para sí el Brasil, de que, en 1500, tomara posesión Cabral. Sin embargo, después de la primera vuelta del mundo y el descubrimiento de las Filipinas por Fernando de Magallanes (1480-1521), *surgió otro largo pleito por una línea de demarcación* correspondiente en el Pacífico. Este pleito había de tener importancia de graves consecuencias para la historia misional del Lejano Oriente. No se trataba sólo de Filipinas, sino a la postre de China y Japón. El hecho de que los misioneros españoles habían de tomar el camino de Asia por América (México), es también digno de ser mentado.

El arbitraje de Alejandro VI, la división del mundo y la *donatio Alexandrina* han acalorado una y otra vez los ánimos. Aún hoy día se discute su significación [8]. Parece seguro que se otorgó un monopolio misionero nacional para determinadas regiones del mundo, pues como compensación por la «donación» asumía el rey de España la obligación de propagar o cuidar que se propagara la fe cristiana en los territorios recién descubiertos. Con ello se sentaban en España los supuestos para el patronato real. La obligación de misionar exigía derechos correspondientes en el orden eclesiástico, que fueron concedidos a la corona española, en 1508, por la bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II [9]. Al deber de mantener clero, iglesias y diócesis correspondió ahora el derecho de erigir diócesis y nombrar a todos los beneficiados, incluso los obispos.

Pero del mandato misional, España dedujo también el derecho de conquista y ocupación del país. La conquista vino a ser lucha contra el paganismo, como la reconquista había sido lucha contra el Islam; se hizo en nombre de la fe. «La espada en una mano, ofrecían con la otra el evangelio» [10]. Las tropas que entraban en un territorio publicaban un requerimiento [11] en que, bajo amenaza de los más graves castigos, se invitaba o requería a los habitantes a

---

8. E. STAEDLER, *Die «donatio Alexandrina» und die «divisio mundi» von 1493*. AkathKR 117 (1937) 363-402; id., *Die westindischen Lehnsedikte Alexanders VI* (1493): ibid., 118 (1938) 377-417; J. LECLERCQ, *Autour de la «donation» d'Alexandre VI* (1493): «Études» 237 (1938) 5-6, 195-208.

9. STREIT II, 54.

10. Citado en SCHMIDLIN M 290, nota 3 según BALUFFI, *L'America un tempo spagnuola riguardata soto l'aspetto religioso* I, Ancona 18144, 159.

11. B. BIERMANN, *Das requerimiento in der spanischen Conquista*. NZM 6 (1850) 94-114.

abrazar el cristianismo y reconocer la soberanía del rey de España. El que se negaba, perdía la libertad o la vida. Los conquistadores recibían la tierra como encomienda real [12], y tenían el derecho de forzar a los indios a trabajarla. Los heraldos de la fe aprobaban en gran parte, como hijos de su tiempo, este proceder. No estaban preparados para su trabajo misional y no poseían experiencia alguna de pueblos de culturas extrañas. Creían que los pueblos extraños sólo podían hacerse cristianos auténticos, si antes se destruían todas sus ideas, usos y cultos (método de la tabula rasa). Para esto se necesitaba en ocasiones emplear la fuerza. Sin embargo, de ahí no debe sacarse la conclusión que los misioneros españoles sólo conocieran el método de la fuerza. A ello se opone el hecho de que, gracias al trabajo de las misiones, como puede demostrarse en la mayor parte de los países de Hispanoamérica, se ha conservado la población india hasta la actualidad con lenguas que aún perviven.

A las ideas generales del tiempo se añade cierta estrechez teológica, que no estaba a la altura que planteaba la dilatación de la imagen del mundo. Así, la cuestión no dominada sobre la salvación de los gentiles y sobre la naturaleza y contenido de la fe necesaria para la salud eterna [13], llevó a una precipitada praxis del bautismo, que daba por resultado numerosos nuevos cristianos, pero sólo escasa cristianización. La poca conciencia que se tenía de la situación, delátanlo los padres del concilio de Trento, que apenas si mencionan una vez los territorios de Ultramar, no digamos hacerlos objeto de serias deliberaciones. Así, aun después de 1563, la vida eclesiástica de las misiones lleva por mucho tiempo cuño pretridentino. Se trasladaron sin reparo circunstancias o situaciones de la propia patria a civilizaciones extrañas y se crearon así reinos cerrados, exclusivamente latino-europeos bajo la soberanía del rey católico de España [14].

Esta evolución fue muy rápida. El año 1513 alcanzaba Vasco Núñez de Balboa, después de cruzar el estrecho de Panamá, el

---

12. S.A. ZAVALA, *La encomienda indiana*, Madrid 1935.

13. F. ROUSSEAU, *L'idée missionnaire aux XVI et XVII siècle*, París 1930; V. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Sevilla ²1951.

14. Por qué los obispos de América no tomaron parte en el concilio, lo estudia P. DE LETURIA: *Il Concilio di Trento* I, Roma 1942, 35-43.

océano Pacífico, que él llamó «mar del sur». En 1519 se navegó la costa norte de México y 1526 se habían fijado los perfiles de Suramérica. Al descubrimiento siguió la conquista. En poco más de cincuenta años, estaba América, desde Chile a Obregón, bajo soberanía española. Este éxito no se explica sólo por la fuerza y superioridad técnica, sino que tiene sus motivos también en las tensiones y decadencia de los viejos imperios americanos. Que España lograra conservar durante siglos estos gigantescos espacios, se debió a la rígida administración que fue organizada inmediatamente después de la conquista, antes de que los conquistadores, tantas veces levantiscos y que se tomaban la justicia por su mano, cayeran en la tentación de fundar reinos independientes de España. Así nacieron los distritos administrativos claramente diferenciados: Las Antillas, México (Nueva España), Perú y Nueva Granada. A ellos correspondía la división eclesiástica. Tiene, pues, fundamento objetivo exponer la historia misional de América española bajo estas rúbricas geográficas.

Antillas

Puede darse por bastante seguro, que, en su primer viaje, Colón no llevó consigo ningún sacerdote[15]. Sólo en su segundo viaje se embarcó con él un grupo muy revuelto de hasta 12 ó 13 sacerdotes seculares y religiosos bajo la dirección de fray Bernat Boyl, rumbo al «nuevo mundo». La expedición fue un fracaso completo. Ya a fines de 1494 se volvió Boyl a España. Hasta 1500 no comienza la evangelización de América con la expedición de un grupo de franciscanos. Ya en la primera carta hablan los frailes menores de 3000 bautizos[16]. La erección decretada por Julio II de una archidiócesis con dos sufragáneas en las Antillas fracasó ante el veto de Fernando, que creyó se postergaban sus derechos. Cuando éstos fueron garantizados (1508), pudieron fundarse (1511) los dos obispados de Santo Domingo y Concepción de la Vega en la Española (Haití y San Juan de Puerto Rico. En 1513 siguió el primer obispa-

15. B. BIERMANN, *Die ersten Missionen Amerikas*. Festschrift 50 Jahree kath. Missionswissenschaft, Munster 1961, 115-120; D. OLMEDO, *La primera evangelización en América 1494-1504*. «Abside», México 1953, 35 67.

16. STREIT II, 37.

do del continente americano: Santa María Antigua del Darién (Panamá), y en 1522 Santiago de Cuba.

Entretanto, por los años de 1509-10, pisaron también los dominicos suelo americano. Con ello comienza un nuevo período de la apenas comenzada historia misional de América, el período por la lucha por la libertad y por el método de evangelización. Cierto que ya antes se habían dictado disposiciones en favor de los indios[17]; pero no fueron cumplidas. Colón mismo se trajo indios como esclavos a España. Los trabajos forzados, las enfermedades de la civilización y los malos tratos diezmaban la población. Epidemias de suicidio completaban la obra de aniquilamiento. Ya en 1501 se permitió la importación de esclavos negros de Africa, para contrarrestar la despoblación. Cuarenta años escasos de colonización habrían bastado para reducir los millones de habitantes de las Antillas a unos 14 000 y finalmente a unos centenares[18]. Desde 1517 fueron asentados sistemáticamente negros en Haití; en poco tiempo constituyeron dos tercios de la población de la isla.

Los abusos movieron a los dominicos a intervenir. El primero en levantar airada protesta fue Antonio de Montesino. Pronto vino a ayudarle el entonces sacerdote secular Bartolomé de las Casas, dominico desde 1522. Siete veces cruzó Las Casas el océano para pedir al rey protección en favor de los desheredados indios. Las Casas logró que desaparecieran los abusos más graves, e influyó decisivamente en la legislación española en favor de los indios. Obligó a los teólogos y juristas de su tiempo a que se plantearan las cuestiones aún abiertas sobre el reconocimiento de los derechos del hombre respecto de los indios, sobre la licitud de la guerra a los infieles y los títulos jurídicos para la ocupación de América por España. Pero, a pesar de todo, la historia no ha pronunciado aún el juicio sobre Las Casas. Los unos ven en él un campeón inflexible por la libertad y el derecho y hasta un guía enviado por Dios; otros, al contrario, lo miran como a un fanático peligroso, un loco genial y hasta un caprichoso y consciente falsificador de la historia y un calumniador. Es cierto que Las Casas se hizo culpable de generalizaciones y exageraciones injustificadas; a él, lo que le importaba era poner en la picota los crímenes. Como acusador tenía que aportar las

17. Así 1497, 1501, 1503, 1509. Cf. STREIT II, 33s, 38, 42, 56.
18. Las Casas habla de 3 millones en Haití, otros de 1,5 millones.

pruebas de la culpa; lo demás no le interesaba. Así, en cierto sentido, Las Casas fue causa de que naciera la «leyenda negra» que desacreditó toda la obra de colonización y cristianización de los españoles y contribuyó al juicio tradicionalmente duro sobre los métodos españoles. La verdad es que, a la postre, Las Casas fue, nada más y nada menos, que uno de los auténticos representantes de la conciencia cristiana de España en el Nuevo Mundo.

México

FUENTES: J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de Méjico,* México 1856-66; Nueva colección, México 1886-92, entre ellos: JERÓNIMO MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana,* 1596, TORIBIO DE BENAVENTE O MOTOLINIA, *Historia de los Indios de la Nueva España (1541),* Washington 1951; F. ZUBILLAGA, *Monumenta Mexicana,* 2 t., Roma 1956-59.

BIBLIOGRAFÍA: J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana del s. XVI,* México 1886; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México,* 5 t., El Paso 1921-28; R. RICARD, *La «conquête spirituelle du Mexique»,* París 1933: C. CECCHERELLI, *El bautismo y los Franciscanos en México,* Madrid 1955; F.J. ALEGRE, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España,* 4 t., Roma 1956-60.

Modificando por su cuenta y riesgo el mandato de descubrimiento, Hernán Cortés (1485-1546) dio rápido fin al imperio de los aztecas en América Central (1519-21). Moctezuma II fue muerto, la capital, Tenochtitlán, arrasada y en su lugar se fundó la ciudad de México. Sin embargo, la definitiva pacificación del país no se logró hasta 1550.

Cortés fue un típico representante de los conquistadores. Impetuoso y cruel hasta el exceso, tenía a par celo por la propagación de la fe cristiana. De su celo dan testimonio las relaciones, enviadas de modo regular a Carlos V [19]. En su ejército llevaba siempre sacerdotes que predicaban la fe. En su primera expedición se distinguió especialmente el mercedario Bartolomé de Olmedo. Pero el verdadero trabajo misional fue comenzado por los franciscanos. Los tres primeros procedían de los Países Bajos del sur; el más conocido

19. STREIT II, 187ss, 194; cf. 466.

de entre ellos es Pedro de Gante, que trabajó 15 años en México. A ellos siguieron, en 1524, doce frailes menores españoles, los «doce apóstoles de México». Entre ellos se encontraba Toribio de Benavente, llamado por los mexicanos Motolinía, el «pobre», pues daba desinteresadamente todo lo que tenía. A los franciscanos siguieron en 1526 los dominicos y en 1533 los agustinos. Los conventos de España se despoblaban en favor de las nuevas provincias religiosas de Ultramar. En 1559 contaban los franciscanos en sólo México 380 miembros en 80 residencias, los dominicos 210 y los agustinos 212 en 40 conventos cada uno de ellos.

Partiendo de México propiamente dicho, se esparcieron los misioneros por los territorios de Nueva España, sometida al virrey de México, que limitan con él por el norte y sur. Ya el año 1525 marchó uno de los tres franciscanos flamencos a Guatemala, en 1527 comenzó el trabajo en Honduras, en 1534 en Yucatán, en 1540 en Nuevo México. Al celo de los misioneros correspondieron los éxitos de conversiones. Las fuentes hablan de millones de nuevos cristianos y alaban su fe. Muchas conversiones pudieron ser puramente exteriores; los bautizos en masa (hasta 14 000 al día) delatan un procedimiento demasiado rápido y superficial; los datos numéricos sobre templos e ídolos destruidos hablan del empleo de la fuerza. Sin embargo, en conjunto el cristianismo de los indios hubo de ser auténtico y sincero. Del desenvolvimiento de la vida eclesiástica es testimonio la rápida organización de la jerarquía. En 1525 se fundó el obispado de Tlaxcala, en 1530 el de México, en 1531 el de Honduras, en 1535 el de Antequera, en 1536 el de Michoacán, en 1538 el de Chiapa, en 1548 el de Guadalajara, en 1561 el de Yucatán. La ciudad de México fue elevada en 1546 a metrópoli de Nueva España, y le fueron adscritos los otros obispados como sufragáneos. El franciscano Juan de Zumárraga fue el primero y más importante obispo y arzobispo de México (1527-48) [20].

Recientes investigaciones históricas sobre el método misional han demostrado que los misioneros españoles han sido censurados en muchos casos injustamente. No sólo se acomodaron a las lenguas y usos indígenas, sino que por sus trabajos científicos contribuyeron notablemente a la filología, etnología e historiografía de América.

20 J. García Icazbalceta, *Don Fray J. de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,* México 1881; ital. Quaracchi (1891); F. de Chauvet, México 1948.

Los catecismos, devocionarios y libros de edificación conservados, amén de las gramáticas, ofrecen a la investigación moderna irreemplazable material de fuentes. Citemos aquí nominalmente a Bernardino de Sahagún, cuyas obras han sido editadas de nuevo modernamente [21].

Se comprende, pues, que los franciscanos trabajaran también pronto por la formación espiritual de los indios. Ya Pedro de Gante fundó en 1523 una escuela, en que, amén la religión, se enseñaba también a leer, escribir y contar, y se procuraba a los alumnos conocimientos manuales y técnicos. El obispo Zumárraga creó en 1536 incluso un colegio para estudios superiores, con el fin, evidentemente, de formar un clero indígena [22]. El fin no se logró; sin embargo, del colegio salió una serie de alumnos muy bien formados, de entre los que B. de Sahagún escogió los colaboradores para sus trabajos científicos. Los jesuitas, que no llegaron al país hasta 1572, no crearon en este aspecto nada nuevo. Por de pronto se consagraron principalmente a la cura de almas y a la enseñanza de la población española. Pero, a partir de 1584, se dedicaron también a la evangelización y, en 1609, 44 de entre ellos atendían ya cuatro misiones propias. A los jesuitas siguieron los carmelitas y mercedarios. En total, había en Nueva España, a fines de siglo, 1100 conventos en números redondos. México se había convertido en un país católico; el estadio del trabajo misional directo estaba concluso.

La esencia de este trabajo se vio en la administración del bautismo. De los demás sacramentos sólo se tienen comúnmente en cuenta la confesión y el matrimonio. Sobre la admisión de los indios a la recepción de la sagrada comunión hubo durante decenios serios reparos [23], y más aún para el sacerdocio. El año 1555 el primer concilio de México prohibió conferir las órdenes mayores a indios, mestizos y mulatos [24]. Esta prohibición permaneció prácticamente en vigor todo el siglo XVI y tuvo también posteriormente influjo. Acaso radique aquí una razón de la escasez de sacerdotes

---

21. *Colloquios y doctrina cristiana* (Fuentes para la antigua historia de América, consignadas en las lenguas indígenas, 3), Stuttgart 1949.

22. R. Ricards «5e Semaine de Missiologie de Louvain» 19p7, Lovaina 1927, 83-89.

23. Ya J. de Lugo († 1660) trata la cuestión en sus *Disputationes scholasticae et morales* IV, París 1869, pero la resuelve en favor de los indios.

24. Cf. J. Specker, *Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jh.: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für L. Kilger), Schöneck-Beckenried 1950, 73-97; para México, 75, 83.

que sufre aún hoy día la América latina [25]. Hasta entrado el siglo XIX mantuvo la Iglesia el carácter de una institución extranjera.

Perú

FUENTES: E. LISSÓN, *La Iglesia de España en el Perú,* Sevilla 1943-1945; R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses 1551-1772,* 3 t., Lima 1951 1954; A. DE EGAÑA, *Monumenta Peruana,* 2 t., Roma 1954-58.

BIBLIOGRAFÍA: R. DE ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú, 1532-1600,* Sevilla 1953; R. LEVILLIER, *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI,* 2 t., Madrid 1919; A. ROBLEDO, *La orden Franciscana en la América meridional,* Roma 1948; A. TIBESAR, *Franciscan Beginnings in Colonial Peru,* Washington 1953; R. VARGAS UGARTE, *Los Jesuitas del Perú,* Lima 1941.

Con sólo 180 hombres conquistó Francisco Pizarro (1475-1540), entre los años 1532-1536, el imperio Inca, que se extendía desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina, pero estaba ya debilitado por la rivalidad entre Cuzco y Quito. El inca Atahualpa recibió amistosamente a los españoles; pero fue hecho prisionero y, no obstante haber entregado su tesoro de oro y haber recibido el bautismo, fue ejecutado. Con ello estaba decidida la caída del imperio inca, siquiera la conquista del inmenso territorio sólo pudo darse por acabada el año 1572. Luchas por el poder entre los conquistadores, protestas contra las nuevas leyes de Indias para proteger a los naturales y eliminación de la dinastía de Pizarro por la administración de la corona, sacudieron por mucho tiempo la paz del mayor virreinato de la América española. Lima, la «Ciudad de los reyes», fundada por Pizarro en 1535, elevada a obispado en 1541 y a arzobispado en 1546, es hasta tal punto centro político y eclesiástico que en su historia puede leerse la historia de toda Suramérica, a excepción del Brasil.

El trabajo misional en el Perú fue iniciado por los dominicos [26]. Por obra de Vicente Valverde estuvieron en el país desde 1531. Ya el año 1539 erigía Paulo III la provincia dominicana del Perú, que

---

25. Cf. J. HOFFNER, l.c., 296.

26 B BIERMANN, *Dte Anfange der Domintkanertatigkeit in Neuspanien und Peru* AFP 13 (1943), 5-58.

en 1544 contaba unos 55 miembros. Ella dio el primer obispo de Cuzco y el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa (1541-1581). A los dominicos siguieron los franciscanos, que se difundieron por todo el país. Su misionero más eminente fue san Francisco Solano (1549-1610[27], el taumaturgo del «Nuevo mundo». Luego arribaron agustinos y mercedarios. El 1568 llegaron también los primeros jesuitas a Lima. En 1570 contaba la Compañía de Jesús 44 miembros en el Perú; en 1575, 60; en 1581, 110; en 1592, 242; en 1607, 376. Los primeros jesuitas trabajaban casi exclusivamente en las ciudades mayores, por ejemplo, en 1575, de 60 jesuitas en total, había 43 en Lima y 14 en Cuzco.

Los religiosos determinaban la historia de las misiones y de la Iglesia. El clero secular, compuesto principalmente de españoles y criollos, sólo con dificultad podía afirmarse frente a ellos. Sin embargo, también él daba, junto a dominicos, franciscanos y agustinos, los jerarcas de las numerosas diócesis que estaban sometidas como sufragáneas al arzobispado de Lima: Panamá 1513, Nicaragua (León) 1534, Cuzco 1537, Quito 1547, Popayán (Colombia) 1546, Paraguay 1547, Charcas (Bolivia) 1552, Santiago de Chile 1561, Imperial (Chile) 1563, Tucumán (Santiago del Estero) 1570, Arequipa 1577, Trujillo 1577, Buenos Aires 1582.

Al crecimiento exterior de la Iglesia correspondió el interior. Los metropolitanos de Lima, sobre todo santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606)[28], el apóstol de los indios, se esforzaron en numerosos concilios provinciales (1552, 1567[29], 1583, 1591, 1601), en poner un sólido fundamento. Cierto que las actas conciliares delatan las debilidades metódicas de la evangelización de entonces; pero atestiguan también una clara intuición de la necesidad de profundas reformas. Así, ya el concilio de 1567 prevenía contra el bautismo precipitado y encarecía la obligación de una instrucción regular de los catecúmenos y neófitos. Con ese fin se intituyeron las llamadas «doctrinas» (la palabra significa lo mismo la instrucción

27. Streit, II, 1437, cf. O. Maas, Leutersdorf 1938 (bibl.); F. Boyer, Paterson-N J. 1955.

28 C García Irigoyen, *S. Toribio*, 4 t., Lima 1906-07; V. Rodríguez Valencia, *S. Toribio de Mogrovejo*, 2 t., Madrid 1956-57; A. Oyarzún, *La organización eclesiástica en el Perú y en Chile durante el pontificado de St. Toribio de M.*, Roma 1935, P. de Leturia *I grandi missionari*, II, Roma 1940, 69-117.

29. F. Mateos, *Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*, Madrid 1947.

que la comunidad o iglesia). De su ejecución dos veces por semana eran responsables no sólo los párrocos (doctrineros), sino también los encomenderos. El mismo concilio hizo obligatorio el aprendizaje de las lenguas indígenas y prohibió rigurosamente la confesión por intérprete. Las fiestas de la Iglesia se celebraban con gran solemnidad, cuando no con pompa; sin embargo, pronto se cayó en la cuenta de que, bajo las ceremonias de la Iglesia, se ocultaban aún en muchos casos costumbres paganas. Se aconsejó, pues, el método de la tabula rasa, se previno contra la fácil admisión de los indios a la comunión y se les negó, tras algunos fallos, la capacidad para hacerse sacerdotes. Sólo cuando también en ultramar fueron conocidas las disposiciones del concilio de Trento sobre la aptitud para el sacerdocio (sesión XXI, c. 2), se dio en teoría una opinión menos tajante [30]. Sin embargo, hasta entrado el siglo XVII, se negó a indios, mestizos y mulatos el acceso a las órdenes sagradas, a pesar de que, en 1576, abrió Gregorio XIII las puertas del sacerdocio incluso a los hijos ilegítimos, a fin de lograr sacerdotes que dominaran la lengua del país [31]. Pero esta medida condujo a tales abusos, que ya en el concilio provincial de 1583 se puede percibir la reserva en esta cuestión.

La ejecución de las ordenaciones del concilio se hizo muy difícil por razón de la gran extensión de la provincia eclesiástica limeña. Otro obstáculo fueron las malas comunicaciones, las difíciles condiciones geográficas y climáticas debidas a las muy distintas altitudes y a la escasez y gran dispersión de los poblados indios. Santo Toribio necesitó seis años para su primer viaje de visita pastoral, cuatro para el segundo. Para vencer todas las dificultades hubiera necesitado un clero numeroso, con alta formación moral y científica. Así amenazaba constantemente el peligro de que los ya conquistados para el cristianismo recayeran otra vez en su vida pagana.

Desde el Perú propiamente dicho se extendió el cristianismo por todos los territorios vecinos. En Chile [32], no obstante la violenta

---

30. A. Pott, *Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima:* NZM 12 (1956), 108-118.

31. L. Lopetegui, *El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispanoincaicos:* «Miscellanea Hist. Pont.» 7, Roma 1943, 179-203.

32. P. Gazulla, *Los primeros Mercedarios en Chile,* Santiago 1918; R. Ghigliazza, *Historia de la provincia dominicana de Chile,* Concepción 1898; F. Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile,* 2 t., Barcelona 1891; V. Maturana, *Historia de los Agustinos en Chile,* 2. t., Santiago 1904.

resistencia, que se prolongó siglos, de los araucanos contra los colonos españoles, pudieron erigirse ciudades e iglesias y se lograron numerosas conversiones. Muy pronto surgieron también aquí los primeros obispados en Santiago (1561) e Imperial (1563). En las tierras de La Plata la cristianización floreció a ojos vistas cuando, en 1547, se estableció por el Chaco el enlace con el Perú. A fines del siglo XVI se incluyeron también Paraguay y Uruguay en el trabajo misional, y todo el territorio fue dividido en diócesis.

Nueva Granada

Colombia, conquistada para España por Quesada el año 1536, fue unida en 1549 con Venezuela a la audiencia de Nueva Granada, y fue misionada principalmente por dominicos. A diferencia de México y Perú, los frailes predicadores no fundaron por de pronto conventos, sino misiones y escuelas aisladas. Hasta 1551 no se unieron las empresas particulares en una sola congregación que, en 1569, abarcaba ya 18 prioratos, 40 doctrinas y 100 poblados indios. En 1577 fue erigida canónicamente la provincia dominicana de Nueva Granada. Entre los misioneros descuella san Luis Beltrán (1526-1581)[33]; en pocos años, no obstante los constantes obstáculos por parte de los blancos, llevó a la fe cristiana a decenas de millares de indios. También los franciscanos hubieron de defender a sus neófitos contra los conquistadores, y lo hicieron con tal celo que fueron acusados de «destructores de la conquista». A estos heraldos de la fe se juntaron a mediados de siglo los agustinos. Merced al trabajo de todos, en pocos decenios se cristianizó la población indígena. El año 1562 fue hecha sede episcopal Santa Fe de Bogotá y ya en 1564 elevada a provincia eclesiástica (con Cartagena, Panamá, Popayán y Santa Marta).

Venezuela, que pertenecía igualmente al virreinato de Nueva Granada, fue misionada ya a comienzos del siglo XVI desde las Antillas. Pero el fruto del trabajo misionero en la Tierra firme fue una y otra vez malbaratado por los excesos de la soldadesca española, que en muchos lugares costó la vida a los misioneros. El mis-

---

33. B. WILBERFORCE, *The Life of St. Lewis Bertrand*, Londres 1882, traducción alemana, Graz 1888; traducción franc., París 1888, 1904.

mo intento de Bartolomé de Las Casas de formar poblados indios (Cumaná, 1521) fracasó ante las atrocidades cometidas en una expedición de castigo contra los indios. Cuando, en 1528, fue cedida Venezuela por Carlos V a la casa comercial de los Welser de Augsburgo como titular del monopolio para la importación de esclavos negros, apenas si cambió nada la situación. Cierto que también los lansquenetes alemanes llevaron consigo misioneros al país, pero hubieron de causar más estragos que los españoles. El año 1546 se denunció el arriendo de los Welser y el 1549 se erigió el virreinato de Nueva Granada.

Sobre los éxitos misionales de Suramérica, no menos que sobre las deficiencias de la obra de conversión nos informa a fondo el primer gran teórico de las misiones de los tiempos modernos, José de Acosta S.I. (1540-1600)[34], en su obra: *De procuranda Indorum salute* (Salamanca 1588). También aquí aparece la insuficiencia del clero como la causa de las manifestaciones de decadencia. Sin embargo, de Acosta se pronuncia contra la admisión de indios e hijos de colonos al secerdocio[35].

Las reducciones de los jesuitas en el Paraguay

FUENTES: A. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual... en las provincias de Paraguay,* Madrid 1639; id., *Memorial,* Madrid 1643 (desvirtúa la calumnia de los vendedores de esclavos brasileños); N. DEL TECHO, *Historia Provinciae Paraquariae,* Lieja 1673.

BIBLIOGRAFÍA: P. PASTELLS - F. MATEOS, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* 8 t., Madrid 1912-49; F.X. DE CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay,* 6 t., París 1747; traducción alemana: 2 t., Viena 1830; P. HERNÁNDEZ, *Organización social de las doctrinas guaraníes,* 2 t., Barcelona 1913; M. FASSBINDER, *Der «Jesuitenstaat» in Paraguay,* Halle 1926; LUGON, *La république communiste chrétienne des Guaranis, 1610-1768,* París 1949. Bibliografía adversa que se alega todavía: E. GOTHEIN, *Der christlich-*

---

34. L. LOPETEGUI, *El P. José de Acosta y las Misiones especialmente americanas del siglo XVI,* Madrid 1942; id., *Notas sobre la actividad teológica del P. José de Acosta.* Gr 21 (1940), 527-563; id., I: *Como debe entenderse la labor misional del P. José de Acosta,* II: *Bibliografía misional del P. José de Acosta:* StMis 1, Roma 1943, 115-136; L. KILGER, *Die Peru-Relation des J. de Acosta 1576 und seine Missionstheorie:* NZM 1 (1945), 24-38.

35. A. POTT, *Der Acosta-Text vom Weihehindernis für Indianer:* NZM 15 (1959), 167-180.

soziale Staat der Jesuiten in Paraguay, Berlín 1883; J. PFOTENHAUER, *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay*, 3 t., Gutersloh 1891-93.

Una forma especialmente característica de las misiones de Hispanoamérica fueron las llamadas reducciones: pueblos en que los indios cristianos, separados de los invasores españoles, vivían bajo el régimen más o menos patriarcal de los misioneros. Las más conocidas son las reducciones de los jesuitas en el Paraguay; sin embargo, no son exclusivas ni de este país ni de la Compañía de Jesús. Y es así que ya en los primeros años de la historia de la evangelización de Suramérica nos encontramos con tales pueblos de cristianos. Ya una instrucción de 1503 contiene disposiciones acerca de parejos poblados de indios. El mismo Las Casas ensayó ese método de colonización y evangelización. En cierto sentido, las «doctrinas» (como las *aldeias* en territorio misional portugués) son precursoras y subespecies de las reducciones. Pero este sistema tomó su forma más típica en las misiones jesuíticas del Paraguay.

Llamados, en 1585, al país por el dominico Fr. de Victoria, obispo de Tucumán, para evangelizar a los indios que ante el avance de los españoles se retiraban a los inaccesibles bosques de la Pampa y del Chaco, los primeros jesuitas siguieron el método a la sazón corriente de las misiones ambulantes. Pero las conversiones así obtenidas no tenían consistencia. Ya se pensaba en abandonar el trabajo por infructuoso, cuando el general de la Compañía Claudio Acquaviva ordenó, fundado en un informe de visita del P. Esteban Páez, que se fundaran poblados fijos en que los indios vivieran aislados en lo posible de influencias extrañas. La siembra de la palabra, decía el P. General, no bastaba, había que cuidar también lo sembrado. Este plan de aislamiento y concentración fue aprobado por la corona española a pesar de la resistencia de los colonizadores. Fue confiado a los jesuitas el territorio no ocupado aún del Paraná, con facultad de reunir a todos los indios cristianos independientemente de toda inspección y alejados de contacto con el mundo de fuera. El año 1610 se comenzó a ejecutar el mandato. En cuatro años de diligente trabajo avanzaron los misioneros hasta la provincia brasileña de Tape y unieron indios de los pueblos del Guaraní y del Chaco en un «estado cristiano indio». No faltaron resistencias de lado eclesiástico y civil. Finalmente, hubo que proveer a los

indios hasta con armas de fuego para poder repeler los asaltos de ladrones de esclavos procedentes de territorio brasileño. De las luchas con los paulistas o mamelucos que se llevaron miles de neófitos y destruyeron varias reducciones, salieron victoriosas unas treinta reducciones con unos 150 000 indios cristianos (1641).

El «estado jesuitico del Paraguay» ha tenido durante siglos amigos y enemigos y ha producido una inmensa literatura. A las censuras justificadas e injustificadas hay que replicar que las reducciones fueron una necesidad relativa y una ayuda legal contra el peligro, que amenazaba por todos los lados, de explotación y exterminio de la población indígena. La pureza de intención de la mayoría de los misioneros está fuera de duda. Problemas misionales y de colonización fueron a su modo brillantemente resueltos. A pesar de algunos métodos drásticos de educación (las palizas y la cárcel) no se puede hablar de terror y violencia, a lo sumo de tutela excesiva. La posterior catástrofe no prueba que se tratara de éxitos aparentes. La recaída en el salvajismo demuestra antes bien lo necesario que era la dirección autoritaria y rígidamente organizada del indio de ánimo inconstante y sin personalidad. Que los jesuitas mismos miraran las reducciones como un estadio de transición hacia la independencia o mayor edad, es punto que no se puede averiguar. En contra pudiera hablar el hecho de que, de las reducciones jesuíticas, no salió ni un solo sacerdote indígena.

Misiones en Filipinas

FUENTES: *The Philippine Islands* (1493-1898), ed. dirigida por BLAIR-ROBERTSON, 53 t., Cleveland 1903-08; P. TORRES Y LANZAS, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas,* I-V, Barcelona 1925-29. - Para la historia de las misiones de las órdenes religiosas, las obras de JUAN DE MEDINA, OESA (1630), DIEGO ADUARTE, O.P. (1698), F. COLÍN, S.I. (1663), JUAN FRANC. DE S. ANTONIO, O.F.M. (1738-44).

BIBLIOGRAFÍA: STREIT, IV y V (1928-29); W.E. RETANA, *Catálogo abreviado de la Biblioteca Filipina,* Madrid 1898; MARÍN Y MORALES, *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas de Filipinas,* 2 t., Manila 1901; F.J. MONTALBÁN, *El patronato español y la conquista de Filipinas,* Burgos 1930; traducción alemana, Friburgo 1930; H. BERNARD-MAÎTRE, *Les îles Philippines du Grand Archipel de la Chine,*

Tientsin 1936; L. DE LA COSTA, *The Jesuits in Philippines, 1581-1768*, Manila 1961.

Con el portugués Fernando de Magallanes, que estaba al servicio de España y descubrió en 1521 las islas Filipinas, fueron también agustinos españoles al país y, juntamente con la dotación del buque, predicaron el evangelio a los indígenas. Por la fiesta de pascua hizo Magallanes celebrar la santa Misa y levantar una cruz que habían de reverenciar y adorar los «reyes» de las islas. Una aldea que se negó, fue abrasada. Este acto de violencia originó un levantamiento, en que fue asesinado el mismo Magallanes. Marinos y misioneros pudieron a duras penas salvar la vida.

España no pudo primeramente tomar posesión de las islas descubiertas, pues la línea de demarcación trazada en el Pacífico, año de 1529, las asignaba a la esfera portuguesa. Pero Portugal no parece haber mostrado interés por aquel grupo de islas; en todo caso, pudo España organizar desde América expediciones varias para apoderarse de ellas. La hazaña estuvo reservada al agustino Andrés de Urdaneta[36], antiguo almirante de la flota, que tomó la traición de los indígenas contra Magallanes como motivo de declararles la guerra, caso que se opusieran a un intento de conversión. El año 1569 tomó España formalmente posesión de las islas, que consideró como prolongación de sus posesiones americanas y como una avanzada hacia el continente asiático: El camino de España al Asia pasaba por México y las Filipinas. La atención estaba dirigida casi exclusivamente a China; razón que explica por qué el trabajo misionero en las islas sólo se acometió vacilantemente. En 1571 se fundó Manila, en 1583 la Audiencia de Manila fue sometida al virrey de Nueva España (México).

También aquí comenzó una peregrinación regular de religiosos españoles. El año 1575 desembarcaron en Luzón 24 agustinos ermitaños, en 1577 siguieron los primeros franciscanos. En 1579 se hizo obispado a Manila. El primer obispo, Domingo de Salazar O.P., quiso que también su orden participara en el trabajo misional. Sus esfuerzos para lograrlo muestran con qué peligros iban entonces unidos los viajes marítimos. De veinte frailes predicadores

36. STREIT, IV, 1134, 1138.

que tomó consigo el obispo, murieron 18 en la travesía. De un grupo de 32 dominicos que zarparon de España en 1586, sólo 15 llegaron a Manila. Sin embargo, no mermó la afluencia de nuevos misioneros. Hasta comienzos del siglo XVII hubieron de embarcarse 450 religiosos para Filipinas, entre ellos, en 1581, los jesuitas; en 1606 los agustinos recoletos. El año 1586 nació la provincia franciscana de san Gregorio[37], en 1592 la provincia dominicana del santo Rosario y en 1606 la provincia de los jesuitas.

Los habitantes de las islas, que profesaban un animismo primitivo no opusieron apenas resistencia a los heraldos de la fe. Sólo en los principados islámicos de Joló y Mindanao al sur del archipiélago se opuso una barrera a sus esfuerzos. Sin embargo, pudieron muy bien consolarse con los copiosos frutos en las restantes islas. En 1585 se contaban ya 400 000 cristianos, en 1595 más de 700 000 y en 1620 pasaban de dos millones. En cincuenta años se había hecho cristiana la masa de la población indígena. El año 1595 se fundó en Filipinas la jerarquía independiente. Manila fue arzobispado con 3 sufragáneas: Cebú, Nueva Segovia y Nueva Cáceres[38].

Desde el punto de vista metódico, la evangelización de Filipinas ocupa puesto aparte dentro de la historia de las misiones y del patronato español. La razón de ello ha de buscarse en la situación especial de las Filipinas en el imperio colonial español. Las islas sólo podían abordarse desde México. Esto dificultaba hasta tal punto el comercio con la metrópoli que pasaba a segundo término para las misiones. Los misioneros parecen haber conocido esta situación excepcional, y la aprovecharon para corregir e impedir los defectos que se habían cometido en América. Lo que allí no logró un Las Casas fue aquí realizado. No hubo esclavitud ni trabajos forzados. Los misioneros pudieron presentarse como protectores de los «indios» y supieron protegerlos contra todos los excesos de los blancos. La consideración y blandura con que fueron tratados los indígenas no dejó de producir efecto. Los filipinos permanecieron fieles a España y a sus misioneros, junto con los cuales sustuvieron el imperio colonial, durante 150 años contra todos los ataques de moros, chinos y holandeses.

El fruto del trabajo fue una nueva nación católica — ¡la única

37. STREIT, IV, 1240s.
38. STREIT, IV, 1315, 1318s

en el Lejano Oriente! —. Cierto que el pueblo perdió su propio cuño y se hispanizó; pero tomó parte en la vida espiritual y eclesiástica de la católica España. Floreció la instrucción, y surgieron por doquier escuelas y colegios. El año 1611 fundaron los dominicos el colegio de santo Tomás de Aquino[39], que, en 1645, fue elevado a universidad[40]. La consecuencia inmediata del intensivo trabajo de formación fue que pronto salieron sacerdotes del país, los cuales ocuparon, en el curso del tiempo la mitad de todas las parroquias[41]. Sólo la ruina del imperio español cambiaría el cuadro favorable.

XLVI. LAS MISIONES EN EL TERRITORIO DE PATRONATO PORTUGUÉS

FUENTES: *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae...*, ed. dirigida por L.M. JORDÃO y otros I-III, Lisboa 1868-79 (= BullPatr.); R. RICARD, *Études et documents pour l'histoire de l'Espagne et du Portugal*, Lovaina s.a. (1930).

BIBLIOGRAFÍA: A. JANN, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan*, Paderborn 1915; J. GODINHO, *The Padroado Portugal in the Orient*, 1454-1860, Bombay 1924; B.J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1957; M. DE OLIVEIRA, *Historia eclesiástica de Portugal*, Lisboa [3]1960.

Los derechos que de la milicia de Cristo pasaron a los reyes de Portugal[1] y el arbitrio dado por Alejandro VI de que pertenecerían a Portugal todos los territorios sitos al oeste de la línea de demarcación, constituyen el fundamento de *padroado* portugués. La corona portuguesa tenía no sólo el deber de propagar la fe cristiana en los territorios recién descubiertos o aún por descubrir, sino también el derecho de proveer diócesis, iglesias y beneficios con hombres que parecieran idóneos[2]. «Así fue entregada la Iglesia para todo lo futuro al estado en las colonias portuguesas», y «así vino a ser el gran maestro de la milicia de Cristo fuente del absolutismo estatal en los territorios misionales de Portugal[3].

39. Algunos documentos relativos a la Universidad de Manila, Madrid 1892, 5-20.
40. Bula *In supereminenti* de Inocencio X, de 20 nov. 1645: STREIT, V, 863.
41. A HUONDER, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Friburgo 1909, 47-65
1. Cf. t., III-2, cap. 45.
2. Bula de León X. *Dum fidei constantiam* de 7-7-1514: BullPatr I, 98s.
3. JANN, l.c., 65s.

Cuando el año 1492 descubrió Colón para España las «Indias occidentales», las carabelas portuguesas, a la búsqueda de las Indias, habían ya ocupado los puntos más importantes de la costa de África, y, bajo Bartolomé Díaz, habían contorneado el «Cabo de las Tormentas» por los años de 1486-87, al que Juan II (1481-95), lleno de gozo por estar ya próximo al fin, cambió el nombre por el de «Cabo de Buena Esperanza». En 1498 avanzó Vasco de Gama costa de África arriba y, con ayuda de prácticos árabes, alcanzó desde allí la India. Por los años de 1500-01 descubrió Cabral el Brasil, navegó desde allí por la punta sur de África rumbo a la India y trajo a Lisboa el primer cargamento de especias indias. El monopolio árabe de las especias estaba roto y, por la conquista de Ormuz, Aden y Diu quedó aniquilado. El acceso a las verdaderas islas de las especias, las Molucas, cayó en poder portugués ya en 1511. La conquista de Malaca fue festejada en Lisboa como triunfo del cristianismo sobre el Islam. No del todo sin razón: los «reyes» de Sumatra y Java, de Siam y Pegu (Birmania) entablaron ya el mismo año relaciones amistosas con Portugal. En 1512, el Negus de Abisinia mandaba una embajada a Lisboa para concertar paz y amistad con Manuel I (1495-1521).

Inmediatamente tomó Manuel en sus manos la causa misional. Así comunicó a Alejandro VI su resolución de enviar misioneros a las tierras descubiertas desde 1499 y, por la bula *Cum sicut maiestas* de 26 de marzo de 1500, se hizo conceder la facultad de someter el territorio desde Cabo de Buena Esperanza hasta la India inclusive, a un comisario apostólico que, como el gran prior de la milicia de Cristo, estuviera dotado de jurisdicción cuasi episcopal. Julio II favoreció los esfuerzos misionales concediendo a Portugal ventajas espirituales [4] y a todos los misioneros de Manuel una indulgencia plenaria [5]. En interés de una rígida dirección de los territorios apenas abarcables desde Portugal, se impuso de manera creciente la necesidad de erigir en ultramar un obispado. El rey Manuel propuso al papa, Funchal, capital de Madeira. León X suprimió seguidamente la jurisdicción de la milicia de Cristo y erigió por la bula *Pro excellenti praeeminentia* de 12 de junio 1514 la diócesis de Funchal. La diócesis comprendía todas las tierras e islas conquista-

4. Constitución *Orthodoxae fidei* de 12-7-1505: BullPatr I, 62-69.
5. *Romanus Pontifex* de 12-7-1506: BullPatr I, 76.

das desde la frontera sur de Mauritania hasta Indochina en el este y Brasil en el oeste[6]. Al mismo tiempo hizo Manuel que se le adjudicasen como propiedad intangible todos los territorios conquistados y por conquistar[7].

Hasta 1534 no se llegó a una nueva división de la gigantesca diócesis —por este tiempo había desarrollado ya España diez jurisdicciones de misión—, cuando Funchal fue elevada a sede metropolitana y se le asignaron como sufragáneos Santiago de Cabo Verde, São Tomé, São Salvador de Angra (Azores) y Goa[8]. También esta nueva ordenación resultaba aún insuficiente, pues Goa abarcaba todo el territorio desde Cabo de Buena Esperanza hasta las islas del Japón, siquiera con la limitación (que posteriormente tuvo extraordinaria importancia) a las fronteras de las posesiones coloniales de Portugal. De todos modos con la elevación de Goa a obispado era posible una evolución acomodada a las circunstancias locales.

La cuestión de por qué Portugal, en parangón con España, procedió de manera tan vacilante en la división en diócesis de sus territorios misionales, no puede contestarse con la sospecha de que una excesiva parsimonia movió a obrar a los reyes de Portugal. Hay que considerar con justicia los motivos que se derivan de la estructura interna del imperio colonial portugués y crean una situación completamente distinta que la que halló España en sus territorios. Lo más significativo es que Portugal tropezó, a excepción de África, con países e imperios de alta civilización, que estaban configurados por fuertes sistemas religiosos. Por ello le era imposible a Portugal crearse un imperio colonial territorialmente coherente, y hubo de limitarse a fundar puntos de apoyo para su comercio. Esto significó para las misiones, que sólo se desplegaban dentro del ámbito de influencia portuguesa, que hubieron de tomar el carácter de colonias eclesiásticas. No conquistaron pueblos, sino sólo minorías religiosas. El cristianismo permaneció importación europea: al abrazarlo los cristianos indígenas caían en la sospecha de haber abandonado su nacionalidad, con lo que perdían casi toda fuerza de atracción para sus compatriotas paganos. Como Portugal no logró

6. BullPatr I, 100s.

7. *Praecelsae devotionis* de 3-11-1514. BullPatr I, 106s.

8. Por la bula de Pablo III. *Aequum reputamus* de 3-11-1534, confirmada en actas por *Romani Pontificis* de 8-7-1539. BullPatr I, 148-152, 170-173.

políticamente desplazar a los soberanos indígenas, así tampoco el cristianismo absorber las religiones y civilizaciones indígenas. A ello se añadía que la avaricia de los comerciantes y colonos portugueses hacía indigna de crédito y hasta a veces imposible la predicación de los heraldos de la fe. El gobierno mismo ponía sus intereses comerciales por encima del fomento de la propagación de la fe. Esto vale sin excepción para África, que sólo fue considerada como estación intermedia en el camino de la India. De ahí que Portugal no se esforzara apenas por penetrar en el interior del continente más allá de una franja costeña más o menos ancha. Tampoco aquí poseyó más que punto de apoyo, que se destinaban al comercio y a su protección. Los nombres dados a las franjas costeras: Costa de la pimienta, del marfil, del oro, de los esclavos delatan bien a las claras lo que Portugal se prometía de África. El más productivo resultó ser el tráfico con el «marfil negro», los esclavos, que eran embarcados anualmente por decenas de millares a las islas de las «Indias occidentales». El hecho de que hasta sacerdotes, prisioneros de las ideas de su tiempo, tomaran parte en parejo tráfico, muestra con harta claridad lo poco que sentían su responsabilidad misionera para con los pueblos extraños.

Cuando a fines del siglo XVI y en el curso del XVII perdió Portugal su puesto de potencia imperial y sus territorios coloniales fueron cayendo uno tras otro en manos de ingleses y holandeses, ya no pudo cumplir de modo cabal las obligaciones del *padroado*. También la unión personal con España (1580-1640) al extinguirse la dinastía de Aviz, resultó perjudicial para el trabajo misional. Hubo vacaciones de diócesis de Ultramar demasiado largas y así decayó o se arruinó lo que trabajosamente se había hasta entonces logrado en territorios misionales.

África

FUENTES: PAIVA MANSO (=L.M. JORDÃO), *História do Congo,* Lisboa 1877; A. BRASIO, *Monumenta Missionária Africana, Africa Ocidental (1471-1531),* 7 t., Lisboa 1952-56.

BIBLIOGRAFÍA: E. WEBER, *Die portugiesische Reichmission im Königreich Kongo von ihren Anfängen 1491 bis zum Eintritt der Jesuiten in die Kongomission 1548,* Aquisgrán-Immensee 1924; J. CUVELIER - J. BOON, *Het Oud-Koninkrijk Kongo,* Brujas 1941; fr. Bruselas 1946; J. CUVELIER - L. JADIN,

L'ancien Congo d'après les archives romaines, 1518-1640, Bruselas 1954; L. KILGER, *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas,* Munster 1917; id., *Die ersten zwei Jahrhunderte ostafrikanischer Mission:* ZMR 7 (1917), 97-108; P. SCHEBESTA, *Zur ersten Missionsanfang am Sambesi:* ZMR 14 (1914), 88-99.

a) El *África occidental* hasta la desembocadura del Congo, comprendida en los relatos contemporáneos bajo el nombre de Guinea, fue encomendada por Pío II, año de 1462, para ser misionada, a los franciscanos bajo la dirección de Alfonso de Bolaño [9]. Desde 1486, trabajaron también dominicos en África occidental, sobre todo en la costa de Benin y, desde 1489, bajo los Wolof, en Senegambia. Pero no fue posible apuntarse éxitos permanentes, excepto en las cercanías de las fortalezas portuguesas. Las islas de Cabo Verde y São Tomé fueron puntos de partida de reiterados intentos de evangelización, y por ello fueron elevadas a sedes episcopales el año 1534.

b) En el reino del *Congo,* que Diego Cão alcanzó el año 1482, comenzó con la victoria del infante Alfonso sobre el partido indígena de su hermano, una época que hizo concebir la esperanza de cristianizar el Congo entero. El rey Alfonso predicaba por sí mismo el cristianismo a sus súbditos, pues sus súplicas pidiendo misioneros no eran oídas, y mandó a Lisboa su propio hijo con algunos compañeros para que se formaran allí como sacerdotes. Parece que las cartas de Alfonso fueron falsificadas por intérpretes o retenidas por las autoridades locales portuguesas. «Por no poderse ya fiar de ningún portugués» [10], hizo Alfonso escribir por un alumno congoleño y conjuró a Manuel I «por la pasión de nuestro Salvador» que por fin le ayudara; en la carta compara a los blancos, incluso sacerdotes, con los judíos que crucificaron a Cristo [11]. Finalmente tuvo Alfonso el consuelo de recibir a su hijo Enrique como obispo titular de Utica (1521). Sobre él se forjó grandes planes para la cristianización de su reino. De buena gana hubiera visto que su capital São Salvador hubiera sido elevada a diócesis; pero en 1534 se hizo obispado a São Tomé y recibió un obispo europeo. Alfonso se sintió muy desilusionado y creyó no poder aceptar el nombramiento [12]. Sin embargo, Don Enrique estaba constantemente en-

9. STREIT, VI, 550. 10. Ibid., 757. 11. Ibid., 811.
12. *Facta fide de expeditione Episcopatus non posse concedi:* STREIT, XV, 993.

fermo después de su vuelta de Europa, de suerte que su padre, angustiado, no le dejaba de su lado. Así el obispo Enrique no pudo aceptar o seguir la invitación que se le hizo de ir a Roma para asistir al concilio tridentino [13]. Es posible que ya entonces no viviera; desde 1534 falta de él toda noticia. Una carta de su padre de 1539 habla de él como de persona muerta. El rey Alfonso mismo murió en 1541; y aun tuvo que pasar por la amarga experiencia de que un sacerdote lo quisiera asesinar durante la misa de pascua.

El rey del Congo, Alfonso, es una de las más trágicas figuras de la historia del encuentro de Europa con los países de ultramar. Pidió pan y le dieron piedras. Manuel I dio a sus enviados la siguiente instrucción: «Aunque nuestros esfuerzos se dirigen en primer lugar a la mayor gloria de Dios y al beneplácito del rey, debéis sin embargo declarar al rey del Congo, como si le hablarais en mi nombre, lo que tiene que hacer para llenar nuestras naves de esclavos, de cobre y de marfil» [14]. Cuatrocientos años más tarde halló David Livingstone, en la orilla izquierda del Congo, a 160 Km. de su desembocadura una inscripción grabada en la roca, en que el rey confiesa la fe cristiana, y anuncia que en su reino hay doce iglesias y en una distancia de 200 millas desde la costa miles de sus súbditos saben leer [15].

Bajo el nieto de Alfonso, Diego, llegaron los primeros jesuitas al Congo, y hallaron una cristiandad muy decaída. Sus represiones, que no perdonaron ni al rey, enfurecieron a éste de forma que invitó a todos los blancos a que abandonaran su reino. Ya no era posible una acción fructuosa de los misioneros, y la misión de los jesuitas fue abandonada a los siete años escasos. Todos los intentos de renovarla fallaron. Un grupo de carmelitas españoles perdió la vida en un naufragio, otro cayó en poder de piratas ingleses. Un tercer grupo que abordó finalmente al Congo el año 1584 hubo de comprobar que los pocos sacerdotes que había en el país, «buscaban esclavos más que almas» [16]; de ahí que se volvieran ya en 1587, para pedir nuevas instrucciones. Su superior general no les dejó volver de nuevo al Congo. Finalmente, Felipe II, que desde 1580 lle-

---

13. Ibid., 972.
14. Cf. J. CUVELIER, *L'Ancien Royaume de Congo,* Bruselas 1946, 131.
15. G. RENAULT, *Die Karavellen Christi,* Wiesbaden, s.a., 96s.
16. STREIT, XV, 2016.

vaba la corona portuguesa y desde entonces se ocupó seriamente de las misiones de la demarcación portuguesa, logró que el Congo fuera desmembrado de la diócesis de São Tomé. El año 1596 hizo Clemente VIII obispado a São Salvador (sufragáneo de Lisboa)[17]. Pero tampoco este paso impulsó la misión del Congo. Cuando uno de sus primeros obispos fue asesinado poco después de tomar posesión de su obispado, sus sucesores residieron en Luanda y evitaron el Congo.

c) Angola, explorada ya en 1520 por los portugueses, no entabló relaciones con Portugal hasta 1558. En ellas entraba el establecimiento de una misión que Francisco de Borja aceptó para la Compañía de Jesús. En una carta en que se cuenta la marcha de los misioneros, se nota expresamente que hasta entonces no se había predicado en Angola el evangelio[18]. Tampoco ahora fue por de pronto posible. Los misioneros jesuitas fueron hechos prisioneros. Uno de ellos pudo marchar a Portugal el año 1565 para traer nuevos presentes al rey; el último misionero murió como rehén el año 1575, antes de que llegara la nueva expedición de misioneros. Sin embargo, tampoco ahora marcharon bien las cosas. Los angoleños se opusieron exasperadamente a que se ocupara su tierra. Hasta 1581 no consiguieron los portugueses una victoria ni los misioneros sus primeras conversiones. En el informe anual de 1590-91 pueden ya contarse 25 000 cristianos[19]. Al mismo tiempo anuncia el gobernador portugués que, de 1575 a 1591, se han expedido de Angola 52 053 esclavos[20]. No es de maravillar que, en lo sucesivo, no faltan noticias de levantamientos y guerras. Hasta 1626, en que los obispos de São Salvador establecieron su residencia en Luanda, no pudo consolidarse la misión.

d) África oriental. Noticias seguras sobre actividad misional en la costa de África oriental datan solamente de 1559 en adelante. Los sacerdotes de las plazas fuertes de las ciudades costeñas trabajaban sólo entre los soldados y comerciantes portugueses. El mismo san Francisco Javier hubo de contentarse en su recorrido por Mozambique con la predicación a cristianos portugueses.

---

17. Bula *Super specula* de 20-5-1596.
18. MHSI 5 (1925), 519-525.
19. STREIT, XV, 2095.
20. Ibid., 2097.

El año 1559 llegó a los jesuitas de Goa la noticia de que un hijo del rey de Inhambane (Zambeze) se había hecho bautizar y pedía misioneros en nombre de su padre. Los jesuitas aceptaron la misión, cuando Inhambane no había sido aún alcanzada por el Islam. Esperaban además que, desde allí, tendrían acceso al emperador del oro de Monomotapa. La misión fue encomendada al P. Gonçalo da Silveira [21], que logró en Inhambane un éxito inicial completo; el rey se hizo bautizar con 400 de su gente. También el emperador de Monomotapa pudo ser bautizado en 1561 y así se produjo un fuerte movimiento hacia el cristianismo. Ello provocó a saltar al palenque a los muslimes, que temieron por su comercio e influencia. Hicieron al misionero sospechoso de espionaje y hechicería, y fueron tan lejos que el rey mandó estrangular al P. Gonçalo. También en Inhambane se puso la situación tan mal que el misionero que allí quedara, se determinó a volver a la India. La misión en África oriental había fracasado, y a su prosecución se oponían los mercaderes portugueses de Mozambique con ojo a su comercio. El gobierno portugués organizó en 1571 una expedición de castigo para vengar la muerte del misionero; la expedición acabó lamentablemente. Hasta 1577 no reanudaron el trabajo los dominicos; los jesuitas en 1607. Ambas órdenes sostenían hacia 1624 unos 20 estaciones con 45 misioneros. El año 1612 fue separado de Goa el territorio como vicariato de Mozambique y declarado distrito jurisdiccional independiente [22].

Asia

a) *India*

FUENTES: *Documentação para a História das Missões de padroado Português do Oriente. India*, ed. dirigida por A. DA SILVA REGO, 12 t., Lisboa 1947-58; B. DE TOBAR, *Compendio Bulario Indico*, I, Sevilla 1954; D. GONÇALEZ, *História do Malavar*, ed. dirigida por J. WICKI, Munster 1955; S. GONÇALVEZ, *Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus... nos reynos e provincias das India Oriental*, ed. dirigida por J. WIC-

21. H. CHADWICK, *Life of the Ven. Fr. Gonçalo da Silveira, Proto-Martyr of South Africa*, Londres 1910; B. LEITE, *D. Gonçalo da Silveira*, Lisboa 1946.
22. Constitución *In supereminenti* de 21-1-1612: STREIT, XVI, 2405.

KI, Coimbra 1957-60; G. SCHURHAMMER, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer... zur Zeit des hl. Franz Xaver, 1538-1552*, Leipzig, Roma ²1962; G. SCHURHAMMER - E.A. VORETZSCH, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka und Franz Xavers, 1539-1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen sowie der Franziskaner und Jesuitenmission auf Ceylon*, 2 t., Leipzig 1928; *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, ed. dirigida por G. SCHURHAMMER - J. WICKI, 2 t., Roma 1944-45; *Die Briefe des Francisco de Xavier, 1542-1552*, ed. dirigida por E. GRÄFIN VITZTHUM, Munich ³1950; A. VALIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales, 1542-1564*, ed. dirigida por J. WICKI, Roma 1944; B. BIERMANN, *Documenta quaedam initia missionum Ordinis Praedicatorum in India Orientali illustrantia*: AFP 10 (1940), 132-157.

BIBLIOGRAFÍA: G. CORREIRA, *História da Colanização Portuguesa na India*, 5 t., Lisboa 1948-54; F. RODRIGUEZ, *História da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, 4 t., Oporto 1931-50; M. MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gamas bis zur Mitte des 18. Jh.*, Friburgo 1852; A. JANN, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis 18. Jh.*, Paderborn 1915; G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, I (1506-1541), Friburgo 1955; id., *The Malabar Church and Rome During the Early Portuguese Period and Before*, Trichinopoly 1934; E. TISSERANT - E.R. HAMBYE, *Eastern Christianity in India. A. History of the Syro-Malabar Church from the Earlist to the Present Day*, Londres 1957.

El primer período misional de la India fue iniciado por el clero secular y las antiguas órdenes religiosas, principalmente franciscanos y dominicos. En el séquito de descubridores y conquistadodes edificaban conventos e iglesias o destruían templos gentiles y los sustituían por templos cristianos. Su actividad entre la población indígena estaba limitada por la ignorancia de las lenguas nativas y la deficiencia de los métodos. Fin de su predicación era el bautismo; logrado ese fin, los misioneros seguían adelante, sin cuidarse suficientemente de que se arraigara a fondo la doctrina cristiana. No faltaron éxitos contables, siquiera hayan de recibirse con precaución los números del período inicial. Muchas conversiones al cristianismo fueron arrancadas por la espada, otras se compraron por ventajas terrenas. Así, de 10 a 20 000 paravos de la Costa de los Pescadores se hicieron cristianos, porque esperaban de los portugueses protección contra los muslimes. Hasta entre los cristianos

cismáticos «de santo Tomás» del sur de la India se lograron algunos frutos. Sin embargo, para el trabajo misional fue grave obstáculo la vida viciosa de los portugueses y el régimen indio de castas. Los cristianos procedían casi exclusivamente de las capas más bajas del pueblo.

Jurisdiccionalmente, de 1506 a 1534, India estuvo bajo un comisario apostólico [23], y su vicario general, a pesar de que Goa, desde 1514, estuvo incorporada al obispado de Funchal. En 1534 fue Goa elevada a obispado como sufragánea de Funchal. Su primer obispo, el franciscano Juan de Albuquerque (1537-53) [24], trabajó incansablemente para lograr una mejor organización de la vasta diócesis. Durante su pontificado, se fundó en Goa, el año 1541, el colegio de la santa Fe para la formación de un clero indígena, y otro en Cranganore para los cristianos de santo Tomás [25].

El segundo período misional de la India comienza con la entrada de los jesuitas en el trabajo de evangelización. Ignacio de Loyola, a quien Juan III había pedido algunos misioneros de su Compañía, que acababa de ser confirmada por el papa, destinó a Francisco Javier (1506-52) a la India. Paulo III lo nombró legado suyo y lo proveyó de las más altas facultades. Francisco Javier vino a ser el apóstol de la India y de todo el Lejano Oriente y es sin género de duda el más grande misionero de los tiempos modernos.

Al comienzo de su actividad — Francisco renunció a sus facultades de legado y se puso a disposición del obispo de Goa — sólo por su extraordinario celo se distinguió de los restantes misioneros. Su método, como el de ellos, era el tradicional. Su solicitud se dirigió en primer lugar a los colonos portugueses, cuya vida moral y religiosa estaba en desconsoladora decadencia. Sólo después se volvió Javier a la conversión de los paganos, visitó las iglesias ya existentes de las costas paravas y malabares, trabajó en organizarlas, predicó y bautizó. El 1545 comenzó la exploración misional del territorio colonial portugués. Su viaje lo llevó más allá de Cochin y Malaca hasta las Molucas (Amboina, Ternate) y de allí volvió

---

23. Cf., p. 621. Los comisarios apostólicos para la India y Africa oriental fueron: 1. Duarte Núñez, O.P. (1514-17), 2. Andrea Torquemada, O.Min. (1520-22), 3. fr. Martinho (1522-30?), 4. Fernando Vaqueiro, O.Min. (1531-32).

24. Bula de Paulo III. *Regimini universalis* de 11-4-1537: BullPatr I, 278-281.

25. Cf. A. HUONDER, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Friburgo 1909, 56ss, 65.

a Malaca, desde donde puso su atención en el Japón. En el Japón concibió el plan de extender su actividad también a China; sin embargo, no pudo entrar en ella. Solitario y abandonado, murió Francisco, la noche del 2-3 de diciembre de 1552 en la isla rocosa de Sanch'üan (Sancian), cerca de Cantón.

El mérito de Francisco Javier no consiste en haber indicado a la evangelización moderna los caminos del Lejano Oriente. Más importante para las misiones entre los pueblos de alta civilización de Asia fue reconocer que, si los misioneros querían ganar para el cristianismo a los pueblos extranjeros, tenían que adaptarse a ellos. Las cuestiones sobre los éxitos del santo canonizado por Gregorio XV, sus milagros y el don de lenguas que se le atribuye, debieran con buena razón pasar a segundo término ante la estimación de esta intuición metódica. El número de los bautizados por Javier, entre ellos muchos hijos de padres cristianos, se elevaría a 30 000; los relatos de milagros sólo aparecen después de su muerte, y en sus cartas se queja de la dificultad de entender las lenguas. Lo que le hizo gran misionero fue su fuerza de atracción. Su ejemplo y sus cartas entusiasmaron en lo sucesivo a miles por las misiones.

En 1557-58 fue Goa elevada a metrópoli de todo el este asiático, y recibió como sufragáneos Cochin y Malaca [26]. Posteriormente se añadieron en la India los obispados de Angamale (1600) [27] y Mailapur (1606) [28]. Esta incipiente independización de la Iglesia de la India fue de gran importancia para la práctica de la misión. En numerosos concilios provinciales en Goa (1567, 1575, 1585, 1592, 1606) se procedió contra el empleo de la fuerza y la ingerencia del estado y se preconizó un método de conversión por la persuasión.

Un problema particularmente difícil se planteaba respecto de los cristianos cismáticos de santo Tomás de la costa malabar [29]. Disputábanse su jurisdicción al patriarca nestoriano de Mossul, el patriarca uniata de Amida y el arzobispo de Goa. La situación quedó empeorada porque los dos patriarcas trataban de proveer la sede episcopal de los cristianos de santo Tomás con sujetos de su obediencia, mien-

---

26. STREIT, IV, 825ss, 839ss; BullPatr I, 191-198.

27. Constitución de Clemente VIII, *In supremo militantis* de 4-8-1600: STREIT, V, 6; BullPatr I, 260s.

28. Cédula Consistorialis de Paulo V, de 9-1-1606: STREIT, V, 83; BullPatr II, 4ss.

29. JANN, l.c., 142-173.

tras los franciscanos portugueses que trabajaban desde hacía medio siglo en Malabar querían tener un obispo latino en Angamale. Se llegó a escandolosos manejos políticos, que hicieron caótica la situación.

En el concilio provincial de Diamper (1599), habían de resolverse definitivamente las cuestiones pendientes y se llevaría formalmente a cabo la unión de los cristianos de santo Tomás[30]. El rito sirocaldaico se podía mantener; los libros litúrgicos fueron expurgados de elementos heréticos; un catecismo en lengua malabar ayudaría a aumentar y profundizar los conocimientos en materia de fe de los tantas veces mentados cristianos. El arzobispado de Angamale quedó privado de su rango metropolitano y hecho sufragáneo de Goa[31]. Obispo fue nombrado el jesuita Francisco Roz, que dominaba perfectamente las lenguas siríaca y malabar, y desde hacía años había trabajado entre los cristianos de santo Tomás. Pero la bajada de categoría de Angamale no fue recibida tranquilamente. Hubo sublevaciones regulares, de forma que la unión apareció seriamente amenazada. Roma cedió y, en 1608, devolvió a Angamale su antigua categoría[32]. En 1609, fue trasladada la sede por razones de seguridad, al castillo portugués de Cranganore[33].

En el resto de la India, sólo lentamente se propagó el cristianismo. Un tiempo pareció que el gran mongol Acbar (1556-1605) se acercaba al cristianismo; pero las esperanzas no se cumplieron[34]. Otro ensayo prometedor fue llevado a cabo por el jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656)[35]. Nobili se percató que la transmisión de formas e instituciones occidentales le quitaba al cristianismo toda perspectiva de éxitos duraderos. De ahí que decidió por su parte acomodarse de todo en todo al modo de vida e ideas de los hindúes. Estudió tamil, telugu y sánscrito y se vistió y vivió como un monje penitente. Sus catecúmenos podían conservar las costumbres hindúes, con tal de que no fueran paganas. Este método resultó fructuoso entre los bramanes que hasta entonces habían re-

30. Las actas del sínodo diocesano de Diamper se encuentran en BullPatr Appendix I, 148-357; cf. J. Thaliath, *The Synod of Diamper*, Roma 1958.

31 Streit, v, 6; BullPatr I, 260s.

32 Streit, v, 106; BullPatr II, 8s.

33. Streit, v, 127; BullPatr II, 10s.

34. Una buena exposición de conjunto se halla (con bib.) en A. Camps, *Jerome Xavier SJ and the Muslims of the Mogul Empire*, Schoneck-Beckenried 1957.

35. Streit, v, 91 (obras y bibliografía).

chazado el cristianismo: en 1609 hubo de construirse una iglesia propia para ellos. De Nobili no dejó de hallar contradicción; pero, finalmente, su mérito fue reconocido por Gregorio XV[36]. A la muerte de De Nobili la misión de Madura contaba 40 000 fieles.

A Ceilán llegaron ya en 1517 misioneros franciscanos, sin embargo, hasta 1540 no emprendieron el trabajo con número mayor y lograron grandes éxitos en los reinos de Cotta y Kandy. A comienzos del siglo XVII se establecieron también jesuitas en la isla.

b) Archipiélago malayo

FUENTES: *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulindia*, ed. dirigida por A.B. DE SÁ, 5 t., Lisboa 1954-58.

BIBLIOGRAFÍA: B. VISSER, *Onder portugeesch-spaansche vlag. De Katholieke Missie van Indonesië 1511-1601*, Amsterdam 1925; A. MULDERS, *De Missie in Tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940.

La meta política comercial de los navegantes portugueses eran las «islas de las especias», de donde procedía el clavo (de especias) tan codiciado en Europa. Fue descubierto en 1511 en las Molucas. Según las ideas del tiempo, los mercaderes se sentían obligados a propagar la fe en las islas por ellos descubiertas. Así trataban de ganar para ella reyes o cabecillas indígenas; si lo lograban, dejaban en el país a los religiosos que los habían acompañado en el viaje. Así nacieron en Amboina, Ternate y otras islas las primeras comunidades cristianas. Sin embargo, comoquiera que los insulares eran en gran parte mahometanos, estallaron persecuciones contra los cristianos y sus misioneros. Así en Ternate en 1534, donde ya en 1521 habían construido los portugueses un puerto para proteger su comercio, la isla hubo de ser conquistada y «convertida» de nuevo. Por los años 1546-47 visitó Francisco Javier las Molucas[37]. A Javier siguieron los misioneros jesuitas que en 1556 atendían ya

---

36. *Romanae Sedis Antistes* de 31-1-1623: STREIT, V, 254; BullPatr II, 32ss.

37. C. WESSEL, *De geschiedenis der R.K. Missie in Amboina vanaf haar stichting door de H. Franciscus Xaverius tot haar vernietiging door de O.I. Compagnie*, 1546-1605, Nimega 1926.

47 comunidades y en 1569 a 80 000 cristianos. Finalmente los holandeses se apoderaron de las islas. La misión decayó. En 1644 el número de cristianos había bajado a 3000.

En las Célebes no tuvieron éxito los primeros ensayos misionales (1525). Sólo cuando los franciscanos se presentaron como predicadores del infierno, se convirtieron principados enteros de las Célebes del sur también en otras partes hubo de impresionar a los muslimes más el infierno que el mensaje del paraíso. En las Célebes del norte no halló entrada el cristianismo hasta 1563 por obra de los jesuitas. Bautizarían como un cuarto de la población. Pero sólo en 1641 se fundaron en las Célebes comunidades mayores, cuando el obispo de Malaca, expulsado por los holandeses, puso su sede en Macassar.

Las restantes grandes islas de la Sonda, no obstante su cercanía a la India, no fueron apenas campo misional. La falta de heraldos de la fe, las resistencias de los sultanes muslímicos y lo inaccesible del interior de las islas pudieron haber sido la causa de ello. Sólo en Java oriental lograron los jesuitas algunos éxitos entre la población todavía no islámica.

En cambio, las islas menores de la Sonda, descubiertas por España en el primer viaje alrededor del mundo (1522), fueron misionadas por los dominicos. Su real fue la isla de Solor[38], desde donde se propagó el cristianismo a las demás islas. Pronto se contaron más de 50 000 fieles. Sin embargo, la resistencia de los muslimes y los errores de los portugueses aniquilaron casi por completo la obra lograda. A pesar de la ocupación de la isla por los holandeses, los dominicos prosiguieron su trabajo y pudieron incluso contemplar un nuevo florecimiento. La misión de Solor pudo pervivir hasta el siglo XVIII.

c) *Japón*

FUENTES: J. LAURES, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Missions in Japan*, Tokyo [3]1957; L. FROIS, *História do Japão 1549-1578*, traduc. alemana SCHURHAMMER - VORETZSCH, Leipzig 1926;

38. B. BIERMANN, *Die alte Dominikanermission auf den Solorinseln:* ZRM 14 (1924), 12-48, 269-273; id., *Frei Luis de Andrada und die Solormission:* ZMR 43 (1959), 176-187, 261-274.

Segunda parte da História de Japão 1578-1582, Tokyo 1938; *La première ambassade du Japon en Occident (1582-1592)*, ed. dirigida por A. PINTO y otros, Tokyo 1942.

BIBLIOGRAFÍA: STREIT, IV y V; H. HAAS, *Geschichte des Christentums in Japan*, Tokyo 1902-04; J. LAURES, *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*, Kaldenkirchen 1956; C.R. BOXER, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley 1951.

El Japón fue descubierto casualmente por los portugueses por los años 1542-43, cuando una barca, arrastrada por un tifón, abordó en las islas japonesas en lugar de Siam. Luego, por los años de 1548-49 emprendieron los portugueses la primera expedición para entablar relaciones comerciales con el Japón. Francisco Javier se encontró en Malaca con tres japoneses, que le llamaron la atención sobre el imperio insular del Lejano Oriente y en su compañía emprendió el viaje allí el año 1549. Francisco Javier abordó en Kagoshima y allí fundó la primera comunidad. Su fin era ganar al emperador para la fe y, por su medio y los monasterios budistas, convertir al pueblo. Pero pronto hubo de reconocer que el Mikado sólo nominalmente era señor del país; en realidad, en el Japón imperaba la anarquía; el imperio insular se había dividido en 50 estados minúsculos y los príncipes regionales, los daimyos, hacían lo que les venía en talante. Para hallar acceso a ellos, decidió Francisco presentarse en adelante con toda pompa como legado pontificio, y ordenó también que los futuros misioneros trataran de ganar a la gente por su presentación (entre otras cosas, observando las reglas japonesas de cortesía). El encuentro con la alta civilización japonesa movió al santo a apartarse del método tradicional europeizante y dar lugar a una amplia adaptación. Él mismo, en sus coloquios religiosos con monjes budistas, no tuvo reparo en tomar los conceptos religiosos[39], por ejemplo, el de *Dainichi* para Dios. Cuando luego supo que Dainichi no designaba un ser personal, sino la materia primera de todas las cosas, volvió al *Deus* latino (en una revisión de su catecismo en 1556 hubieron de ser sustituidos unos 50 términos budistas por otros portugueses y latinos).

En noviembre de 1551 volvió Francisco Javier a Goa, dejando

---

39. G. SCHURHAMMER, *Das kirchliche Sprachproblem in der Japan. Jesuitenmission des 16. und 17 Jh.*, Tokio 1928.

a su compañero, P. Cosme de Torres tres comunidades cristianas con unos mil neófitos, que procedían generalmente de las capas inferiores del pueblo. Hasta 1563 no pudo ser bautizado el primer daimyo, al que siguieron pronto tantos otros, que su conversión vino a ser el signo característico de la primera misión del Japón [40]. Su ejemplo atrajo muchos samurais y bonzos y finalmente al pueblo; en algunas partes del Japón se dieron verdaderas conversiones en masa. En 1570 contaba ya la joven cristiandad de 20 000 a 30 000 fieles, entre los que trabajaban, ayudados por laicos japoneses, treinta padres y hermanos jesuitas. Como la misión del Japón no podía pretender, como era corriente en otros casos, la ayuda del estado portugués, estos resultados deben estimarse altamente. En la mayoría de los casos se trataba de conversiones sinceras, sin segundas intenciones de interés. Sin embargo, los misioneros tenían que sustentarse a sí mismos, lo que les condujo por desgracia a tomar parte en el comercio portugués de la seda, y alquilar casas que les habían sido regaladas. La cosa hubiera aún pasado, si entre los mismos misioneros no hubieran surgido desavenencias en cuestiones de método. El sucesor de C. de Torres, Francisco Cabral, era contrario a toda adaptación y propugnaba las tendencias europeizantes del método tradicional portugués. Ello condujo a tensiones dentro mismo de las cristiandades, señaladamente entre los miembros de los estamentos o clases superiores. Sin embargo, el número de cristianos fue creciendo, y durante el cargo de Cabral alcanzó la cifra de 150 000 (hacia 1580). En 1576 fue Japón desprendido de la diócesis de Malaca y adscrito al nuevo obispado de Macao [41].

La crisis interna fue conjurada por el P. Alessandro Valignano (1539-1606) [42] que fue de visitador al Japón. Aquel varón prudente y de amplia visión llevó a cabo en poco tiempo una reforma de la misión de acuerdo con los principios javerianos de adaptación, ordenó a los misioneros un estudio a fondo de las lenguas y, por la construcción de dos seminarios, puso el fundamento para la formación de un clero secular religioso indígena. A su retorno, tomó consigo una embajada japonesa al papa y al rey de España, que

---

40. M. Steicher, *Les daimyos chrétiens ou un siècle d'histoire religieuse et politique du Japon*, 1549-1650, Hong Kong 1904.

41. *Super specula* de Gregorio XIII, de 23-1-1576: Streit, IV, 1525.

42. J.F. Schutte, *Valignanos Missionsgrundsatze fur Japan*, I, 1-2, Roma 1951-58.

no sólo llamó fuertemente la atención en Europa (1582-90), sino que despertó también vivo interés por la misión del Japón [43].

Entretanto, se produjo un gran cambio en la política interior del Japón. Una vez que por obra del general del ejército Nobunaga se puso coto, entre los años 1564 y 1568, al capricho de los daimyos, al comienzo de los años ochenta logró Hideyoshi como regente del Mikado un poder casi ilimitado. Amigo al principio del cristianismo, las imprudencias del entonces superior de la misión, Coelho, le hicieron desconfiado y se tornó enemigo de los cristianos. En 1587 publicó un decreto de expulsión de todos los misioneros. A la verdad, el decreto no se ejecutó; pero el trabajo tuvo que hacerse con mayor cautela. Aun así, entre los años 1587 y 1597 ganaron aún los jesuitas 65 000 nuevos cristianos. El 1588 fue elevado el Japón a obispado independiente con sede del obispo en Funai [44].

Sin embargo, aun misionalmente había surgido en el Japón una situación completamente nueva. Tras la unión de la corona portuguesa y española en 1580, misioneros españoles, partiendo de Filipinas, trataron de penetrar en territorio misional portugués, a pesar de que, el año 1585, Gregorio XIII había concedido a la Compañía de Jesús el privilegio de misionar exclusivamente el Lejano Oriente [45]. En 1593 comenzaron los franciscanos, bajo la dirección de Pedro Bautista, su trabajo misional del Japón. Se ganaron la benevolencia de Hideyoshi, desplegaron celosa actividad y, no obstante seguir los tradicionales métodos españoles, pudieron lograr fruto considerable. Pero más esenciales que las diferencias de método y la rivalidad entre las órdenes, fueron sin duda los contrastes nacionales entre españoles y portugueses. Hideyoshi los aprovechó hábilmente en refinado doble juego, y en el famoso dicho del práctico de la «San Felipe» [46], dicho que aún se discute: los españoles mandan mercaderes y misioneros para conquistar con su ayuda los países extraños, halló finalmente ocasión o pretexto para desatarse contra el cristianismo. Vino el gran martirio de Nagasaki, de 15 de

---

43. L. FROIS, *La première ambassade du Japon en Occident (1582-1592). Première Partie· Le voyage en Europe (1582-1586)*, ed. dirigida por J.A.A. PINTO y otros, Tokio 1942.

44. *Cedula Consistorialis de Sixto* V, de 19 2-1588· STREIT, IV, 1701.

45. Breve *Ex pastorali officio*, de 28-1-1585: STREIT, IV, 1647.

46. Cf. sobre esto los artículos de J. Laures: NZM 7 (1951), 184-203; J.F. SCHÜTTE: ZMR 36 (1952), 99-116; L. ALVAREZ-TALADRIZ: «Missionalia Hispanica» 10, Madrid 1953, 175-195; y de nuevo F.J. SCHUTTE: ZMR 38 (1954), 328-331.

febrero de 1597, en que sufrieron la muerte los seis franciscanos españoles, tres jesuitas japoneses y diecisiete cristianos japoneses [47]. A pesar de todo, en 1598 reanudaron los franciscanos el trabajo misional en el Japón, y a ellos siguieron, una vez levantado el privilegio de los jesuitas [48], dominicos y agustinos españoles. A pesar de la persecución, siguió creciendo el número de cristianos, y en 1614 alcanzó el número redondo de 300 000. En 1601 pudieron también ser ordenados los primeros sacerdotes japoneses. Hasta fines de la primera misión fueron en total 50: 10 sacerdotes seculares, 35 jesuitas, 3 dominicos y sendos franciscanos y agustinos. De ellos 21 murieron mártires [49].

Al morir en 1598 Hideyoshi, se encendieron de nuevo las luchas entre los generales rivales. De ellas salió triunfador Tokugawa Ieyasu, fundador de la dinastía militar de su familia, que duró hasta 1868. Que un dictador absoluto se apoderara del poder político fue para los daimyos algo tan inaudito, que parecieron quedar francamente paralizados ante el hecho. Que los daimyos que eran cristianos (acaso con ayuda extranjera) pudieran coaligarse contra el poder central fue para Ieyasu motivo suficiente para declarar la guerra al cristianismo. Las intrigas comerciales de las potencias europeas, agudizadas por los contrastes confesionales entre portugueses y españoles, de un lado, y entre holandeses e ingleses de otro, le hicieron ver en la religión de occidente un peligro nacional para el Japón. Los daimyos cristianos fallaron en la prueba de fuerza que les fue impuesta. La primera generación cristiana había muerto completamente, la segunda no conocía ya el fervor de los primeros tiempos. Desde 1603 fueron apostatando familia tras familia. En 1613 publicó Ieyasu un edicto contra los cristianos, en 1614 siguió una orden de destierro [50]. Sólo quedaron en el Japón 18 jesuitas, 7 dominicos, 6 franciscanos, 5 sacerdotes seculares y un agustino. Cada año sufrían el martirio numerosos cristianos; en el segundo gran martirio murieron un centenar de una vez, entre ellos

---

47. L. Frois, *Relación del Martirio 1597*, Roma 1935; G. Huber, *Kreuze über Nagasaki*, Werl 1954.

48. *Onerosa pastoralis officii* de Clemente VIII, de 12-12-1600: Streit, V, 987.

49. A. Brou, *Le clergé japonais au XVIIe siècle*: RHM 9 (1932), 475-505, part. 496 y 504s.

50. H. Cieslik, *Das Christenverbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime*: NZM 6 (1950), 175-192, 256-272, 7 (1951), 24-36.

18 misioneros de las cuatro órdenes. La persecución se hacía cada vez más dura. Desde 1623 todo japonés tenía que manifestar anualmente la religión a que pertenecía; desde 1627 vino el «pisar las imágenes», el llamado *efumi:* los perseguidores querían hacer apóstatas, no mártires. Hasta 1630 el número de los muertos por su fe subió a 4045 [51]. Una culminación postrera halló la persecución en la sublevación de Shimabara, los años 1637-38 en que fueron ejecutados 30 000 cristianos. Japón se cerró más y más al mundo exterior, las relaciones comerciales con España-Manila fueron rotas en 1624, las con Portugal en 1639. Sólo los holandeses, bajo condiciones en parte deshonrosas, pudieron continuar hasta 1854 un modesto comercio en la isla de Deshima. Para eso habían ayudado a sofocar la sublevación de Shimabara. El cristianismo sólo pudo llevar ya en el Japón vida de catacumbas, pero se mantuvo hasta el siglo XIX.

d) *China*

FUENTES: *Avvisi della Cina...,* Milán 1586-88; *Lettere annue 1601-1611. Fonti Ricciane,* ed. dirigida por P. D'ELIA, 3 t., Roma 1942-49; *Cartas de China. Documentos inéditos sobre Misiones franciscanas de los siglos XVII y XVIII,* ed. dirigida por O. MAAS, 2 t., Sevilla 1917; D. ADUARTE, *Historia de la Provincia del S. Rosario de Filipinas, Japón y China,* Zaragoza 1693.

BIBLIOGRAFÍA: H. CORDIER, *Bibliotheca Sinica,* 4 t., París ²1904-08, Suppl. I, París 1922; STREIT, IV, V y VII; J. BECKMANN, *Neuerscheinungen zur chines. Missionsgeschichte, 1945-1955: Monumenta Serica,* 15, Tokyo 1956, 378-462.

ESTUDIOS: K.S. LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China,* Londres 1929; H. BERNARD-MAÎTRE: DHGE XII, 693-741; P.M. D'ELIA, *Sunto storico dell'attività della Chiesa Cattolica in Cina dalle origini ai nostri giorni* (635-1294-1948): StMis 6 (Roma 1951), 3-68; C. CARY-ELWES, *Chine and the Cross,* Nueva York 1956.

La muerte de Francisco Javier a las puertas de China fue ocasión para que los jesuitas trataran de entrar en el cerrado im-

51. J. LAURES, *Die Zahl der Christen und Märtyrer im alten Japan:* «Monumenta Nipponica» 7 (1951), 84-101.

perio del centro, que era ya conocido de los portugueses desde 1514-15. Pero hasta 1554 no lograron éstos establecer relaciones con China: adquirieron la península de Gozán y en ella fundaron la ciudad de Macao, que, durante 300 años, sería el foco de los intereses europeos en el Lejano Oriente. La ciudad sirvió también pronto de punto de apoyo y asilo de los misioneros. Pero todos los intentos (desde 1555) de poner pie en China, fallaron. En 1576 fue hecha Macao sede episcopal [52]. Para satisfacer a los españoles se erigió también Manila obispado (1579). Así hubo en el Lejano Oriente dos centros, desde los que se intentó entrar en China. Muchas dificultades de la misión de China derivan de que misioneros de distinta nacionalidad emprendieron desde puntos varios de partida su actividad en el imperio del centro. También aquí se hizo sentir la unión personal de los dos reinos ibéricos. Así, el jesuita español Alonso Sánchez llegó a defender el derecho a hacerse paso en China a mano armada, y propuso los proyectos pertinentes para una conquista militar de China [53].

Pero finalmente, el año 1583, los jesuitas Michele Ruggieri y Mateo Ricci (1552-1610) [54], lograron autorización para residir en China. Se establecieron en Chao-ch'ing junto a Cantón y comenzaron su trabajo en hábito de monjes budistas. Aprendieron fervorosamente el chino y estudiaron los escritos de Confucio y de los restantes sabios chinos. El fruto, medido con los números entonces corrientes, fue escaso. Hasta 1586 no habían reunido en torno a sí más que 40 fieles. El intento de ampliar su radio de acción les trajo la prohibición de continuar por más tiempo en Chao-ch'ing. Sin embargo, pudieron establecerse en otro lugar de la misma provincia. Aquí cambiaron los misioneros de atuendo, pues se dieron cuenta de que los monjes budistas eran poco considerados; desde ahora se presentaron en traje de sabios y supieron emplear con provecho sus conocimientos científicos para la propagación de la fe.

---

52. *Super specula* de Gregorio XIII, de 23-1-1576: BullPatr I, 243-245.

53. Cf. STREIT, IV, p. 329, nn. 31, 32, 34.

54. Junto a las antiguas biografías de D'ORLÉANS (1693), SAINTE FOI (1859) y WERFER (1870) part. RICCI-RICARDI, *Il d. Matteo Ricci*, Florencia 1910; J. BRUCKER, *Le P.M. Ricci*: «Études» 124, París 1910, 5-7, 185-208, 751-779; P. TACCHI VENTURI, *L'apostolato del P.M. Ricci in Cina secondo i suoi scritti inediti*, Roma [2]1910; H. BERNARD, *Le P.M. Ricci et la société de son temps* (1552-1610), 2 t., Tientsin 1937; P. D'ELIA, *Il P.M. Ricci S.I., fondatore delle moderne missioni della Cina: I grandi missionari*, I, Roma 1939, 127-176.

De este tiempo datan los dos escritos filosóficos de Ricci: *Sobre la amistad* y sobre *El arte de la memoria* (1595). De sus coloquios con los sabios chinos nació *La verdadera doctrina sobre Dios*, opúsculo que posteriormente fue admitido entre los escritos clásicos chinos.

Ya tempranamente reconocieron los misioneros que lo que sobre todo importaba era ganarse el favor del emperador. Ricci no dejó piedra por mover para llegar a la corte de Peking. Sus intentos lo llevaron a fundar residencias en Nan-ch'ing y Nanking, en que moró Ricci mismo en 1598. Aquí se compuso el famoso «mapa de los diez mil reinos», un mapamundi en que Ricci, para no herir la susceptibilidad de los chinos, puso literalmente a China en el centro del mapa como «imperio de centro» [55]. Aquí ganó Ricci, como al más importante neófito, al sabio Hsü Kuang-ch'i, que, con el nombre de Pablo Hsü, desempeñaría papel considerable en la historia misional de China.

El año 1601 pudo Ricci establecerse en Peking. El emperador mismo regaló a los jesuitas una casa y les autorizó a construir una iglesia. Ricci desplegó una vasta actividad docente y ganó para la fe cristiana a influyentes personalidades de la corte imperial y del mundo de los sabios. En 1605 habría en Peking más de 200 cristianos. En 1608 pudieron fundarse también residencias en Shanghai. El número total de cristianos llegó en aquel año a 2500; muchos de ellos de clases superiores. Cuando, el año 1610, moría Ricci agotado por su incansable actividad a la edad de 58 años, dejaba a sus hermanos en religión —según sus propias palabras— «ante una puerta que podría abrirse para bien de todos, pero no sin trabajo y peligro».

Poco después de la muerte de Ricci, su generosa adaptación [56] —los cristianos chinos podían mantener después del bautismo el culto de los antepasados y el de Confucio— suscitó escándalo y llevó más adelante a la llamada disputa sobre los ritos y la acomodación. Sobre un punto no cabe duda, y es que Ricci fue un hombre de espíritu apostólico y un hábil misionero que rompió los prejuicios contra la religión cristiana y ganó para el cristianismo a

---

55. J. Brucker, *Note sur une carte supposée du P. Ricci: Atti e Memoire di Geografi- Orientalisti,* Macerata 1911, 85ss; P. D'Elia, *Il mappamondo del P.M. Ricci, commentato, tradotto e annotato,* Ciudad del Vaticano 1938.

56. A. Brou, *Les tâtonnements du P.M. Ricci:* RHM 15 (1938), 228-244; J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P.M. Ricci in China,* Roma 1955.

sabios de nota. Es posible que se engañara sobre el sentido y alcance de los ritos chinos que él interpretaba civilmente. Muchas cosas se le atribuyeron posteriormente, que no deben ciertamente ponerse a su cuenta, como haber ocultado y hasta falseado la doctrina cristiana en puntos esenciales. De haber sido así, sus cristianos no habrían soportado tan valientemente las persecuciones que pronto estallaron contra ellos. A despecho y pesar de todas las dificultades la cristiandad de China creció de 5000 creyentes el año 1615 a 38 200 el año 1636.

El verdadero y efectivo sucesor de Ricci para los años de 1630-1666 fue el coloniense Johann Adam Schall von Bell (1591-92 a 1666)[57], que supo conducir hábilmente la misión a través de las borrascas de su tiempo. El poder hispano-portugués estaba cada vez más sacudido en el Lejano Oriente. La aniquilación de la Armada comenzó a dejarse sentir ahora. Desde 1601 se afirmaron los holandeses en el Océano Índico. Desde 1639 pasó a sus manos lo que quedaba de comercio japonés. El año 1640, la revolución nacional de los Braganza deshizo la floja unión de España y Portugal. En China mismo invadieron los manchúes, que derribaron la antigua dinastía de los Ming. Estos trastornos políticos fueron todavía agravados por tensiones dentro de la cristiandad, producidos por misioneros de las Filipinas españolas[58]. En 1631 aportó el dominico Ángel Cocchi en Fukien, y en 1633 siguieron el dominico Juan Bautista de Morales y el franciscano Antonio de S. María Caballero, que atrajeron tras sí a muchos hermanos en religión. De lado eclesiástico podían contar con la aprobación de su empresa (de hecho, Urbano VIII, a instancias de la Congregación de Propaganda, permitió en 1633 a todas las órdenes religiosas misionar en el Lejano Oriente. Para asegurar la unidad de procedimiento, debían poner por base de su predicación el catecismo tridentino y la *doctrina christiana* del cardenal Belarmino)[59].

La actuación de los misioneros españoles, que apenas si tuvieron consideración alguna a los misioneros que hasta entonces ha-

---

57. A. VÄTH, *Joh. Adam Schall von Bell SJ, Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666,* Colonia 1933.

58. B. BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China,* Munster 1927; O. MAAS, *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit,* Munster 1926.

59. STREIT, V, 1489; «Collectanea S. Congreg. de Propaganda Fide» I, Roma 1907, 72.

bían trabajado en China, produjo confusión entre los fieles. Se presentaban en el hábito de sus órdenes, predicaban por las públicas calles con la cruz en la mano, y reprendían a los fieles el culto de los antepasados y de Confucio. El contraste de método llevaría al funesto pleito de los ritos, del que nos ocuparemos luego más despacio. Aquí sólo ha de anticiparse un punto. La solución del conflicto no puede buscarse en el resultado de los distintos métodos, pues relativamente los dominicos y franciscanos pudieron apuntarse éxitos semejantes a los de los jesuitas. La misión de China vivía francamente un nuevo florecimiento a pesar de todos los trastornos, internos y externos, hacia mediados de siglo. El año 1651 se ocupaba ya la congregación de propaganda del proyecto de erigir en Peking un patriarcado y adscribirle dos o tres arzobispados y doce obispados [60]. Pero las cosas tomarían un rumbo completamente distinto.

e) *Indochina*

FUENTES: CH. BORRI, *Relatione Della Nuova Missione Delli PP. Della Compagnia Di Giesv, al Regno Della Cocincina,* Roma 1631; A. DE RHODES, *Relazione de' felici successi della santa fede predicata da' padri della Comp. di Gesù nel regno di Tunchino,* Roma 1650, traduc. alemana por P. PACHTLER, Friburgo 1858.

BIBLIOGRAFÍA: STREIT, IV y V; P. PACHTLER, *Das Christentum in Tonking und Cochinchina,* Paderborn 1861; B. BIERMANN, *Die Missionen der portugiesischen Dominikaner in Hinterindien:* ZMR 21 (1931), 305-327; id., *Die Missionsversuche der Dominikaner in Kambodscha:* ZMR 23 (1933), 108-132.

Desde 1511, Malaca sirvió de punto de partida para la actividad misional en Indochina. Pero, dado el mal ejemplo de los portugueses, el trabajo quedó casi infructuoso, por más que franciscanos, dominicos, jesuitas y agustinos poseían en la ciudad iglesias y conventos y en los años de 1557-58 fue elevada Malaca a diócesis. En Birmania, la antigua Pegu, fueron admitidos hacia fines de siglo misioneros para atender espiritualmente a mercenarios portugueses y prisioneros de guerra goaneses, que, casados con mujeres birma-

60. F. SCHWAGER: ZMR 2 (1912), 207s según materiales de propaganda.

nas, formaron comunidades de aldeas católicas. Siam vio distintos ensayos de misión por parte de dominicos y franciscanos; pero no pocos heraldos de la fe pagaron su audacia con su vida. Sólo a comienzos del siglo XVII, al concluirse un tratado de comercio con Portugal, se pudieran lograr algunos resultados. En Camboya trabajó desde mediados del siglo XVI un dominico portugués. En el período de unión personal de España y Portugal, se establecieron franciscanos españoles de Filipinas en este territorio de la demarcación portuguesa.

El campo misional de mejores perspectivas se abrió para la Iglesia en los reinos orientales de Annam, Cochinchina y Tonkín. También aquí fue dificultado el trabajo misional de los franciscanos portugueses por sus hermanos en religión procedentes de Manila. Sólo los jesuitas lograron (desde 1615) fundar comunidades fijas. El que aquí trabajó con más éxito fue, desde 1624, el jesuita francés Alexandre de Rhodes (1591-1660). En Tonkín ganó en cuatro años unos 7000 cristianos, entre ellos 200 sacerdotes y a las hermanas del rey. A pesar de una prohibición real (1630) creció el número de los cristianos gracias a los auxiliares laicos indígenas. En 1639, 82 000 tonquineses se convirtieron al cristianismo. Después de su expulsión de Tonkín, de Rhodes volvió a Camboya y allí atendió, él solo, a 30 000 fieles (1640). Para tener ayudantes en su trabajo, fundó una escuela de catequistas, de cuyos alumnos formó una comunidad religiosa de catequistas, que vivían celibatariamente y se obligaban por juramento a servir de por vida en las comunidades. En 1645, de Rhodes fue también expulsado de allí y volvió a Europa, para buscar colaboradores de las misiones y presentar a Roma planes para la formación de un clero indígena y de una jerarquía del país.

América portuguesa: Brasil

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: STREIT, II, 331-361, 739-753; S. LEITE, *Monumenta Brasiliae*, 4 t., Roma 1956-60; id., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, I y II, Lisboa-Río de Janeiro 1938; A. LOURENÇO FARINHA, *A expansão da fé na Africa e no Brasil*, I, Lisboa 1942, 419-542; R. RICARD, *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVIe siècle, 1549-1597*: RHM 1 (1937), 321-366, 435-470; D. ROMAG, *Compêndio de História da Igreja*, Petrópolis ²1952.

Desde su descubrimiento el año 1500, vio el Brasil intentos numerosos, aunque aislados, de evangelización por parte de frailes menores de las distintas ramas franciscanas [61]. Sin embargo, por razón de las crueldades de soldados, comerciantes y colonos portugueses, sus empresas tuvieron escaso éxito. La obra de conversión no adquirió figura firme hasta la entrada en el trabajo misional de los jesuitas que pisaron suelo brasileño en 1549, en el séquito del virrey Tomé de Souza. El P. Manuel da Nóbrega (1519-70) [62], su guía o superior, trabajó sobre todo en la fundación de un obispado brasileño, que efectivamente fue erigido, ya en 1551, en la entonces capital São Sālvador (Bahía) [63]. A decir verdad, su primer obispo, Pedro Fernandes Sardinha, no estuvo a la altura de la situación ni de los sacerdotes que se trajo consigo. Su desenfreno amenazaba reducir a nada los esfuerzos de los misioneros. El año 1556 cayo en manos de indios indígenas que se lo comieron [64].

El año 1556 se fundó también en Bahía el Colegio de Jesús, que sería el famoso lugar de formación del clero brasileño y el modelo para todos los institutos semejantes de las ciudades mayores del Brasil. Su importancia se ve clara por el hecho extraño de que, en todo el imperio colonial portugués de América, no había ni una sola universidad (ni una sola imprenta).

Sin embargo, la actividad colegial de los jesuitas estaba enteramente al servicio de sus misiones entre la población campesina india. Los misioneros que en pocos años penetraron hasta las partes extremas del sur del país y comenzaron en el territorio fronterizo hispano-portugués su misión del Guaraní, que se haría tan célebre, trataban de aprender las lenguas nativas, enseñaban a los niños a leer y escribir y traducían oraciones y catecismos. En cuanto al método misional es instructivo que los jesuitas procedían muy

---

61. A. JABOATAM. *Novo Orbe Seráfico brasílico ou Chrónica dos Frades Minores da Provincia do Brasil,* Lisboa 1761, Río de Janeiro ²1858-59 en dos partes; V. WILLEKE, *Die franziskanische Missionspraxis unter den Indianern Brasiliens* (1585-1619): ZMR 42 (1958), 133-139; D. ROMAG, *História dos Franciscanos no Brasil, 1500-1659,* Curitiba 1940; B. ROEWER. *A ordem Franciscana no Brasil,* Petrópolis ²1947; id., *Páginas de História Franciscana no Brasil,* Petrópolis ²1958; O. VAN DER VAT, *Principios da Igreja no Brasil,* Petrópolis 1952.

62. A. PEIXOTO, *Cartas Jesuíticas, I: Manuel da Nóbrega, Cartas do Brasil, 1549-1560,* Río de Janeiro 1931, en ellos el diálogo *Conversão do gentio.*

63. Bula de Julio III, de 25-2-1551: BullPatr I, 177s.

64. PASTOR, VI, 216.

cautamente en la administración del bautismo, exigían un largo período de preparación y escogían cuidadosamente de entre los catecúmenos a los futuros neófitos. Todavía aguardaban más hasta admitir a los nuevos cristianos a la recepción del sacramento del altar. Hasta 1573 no pudieron acercarse los primeros a la comunión pascual, y para ello hubieron de prepararse con ayunos y mortificaciones. Por esta praxis se explica que los jesuitas no admitieran a ningún indio en la Compañía ni lo hicieran ordenar sacerdote. El trabajo de los misioneros fue dificultado por los blancos y más aún por los mestizos, los llamados mamelucos. Pronto desempeñaron los jesuitas en el Brasil papel semejante al de Las Casas en la América española. Para protegerlos, reunieron a los indios en las comunidades llamadas *aldeias* o *doutrinas*, equivalentes a las reducciones. El año 1609 lograron abolir la esclavitud de los indios; pero los colonos portugueses se las arreglaron para inutilizar la ley introduciendo los trabajos forzosos.

El año 1553 se unieron los jesuitas del Brasil en provincia religiosa propia. Aunque cuarenta jesuitas fueron hundidos en la travesía por piratas hugonotes [65] y otros doce apresados y asesinados un año después, la provincia brasileña contaba ya, en 1584, 142 miembros y unos 180 en 1622. Sin embargo, no todos eran portugueses, sino que procedían de los más varios países de Europa. Portugal, que contaba entonces un millón y medio de habitantes, no hubiera podido nunca, sin ayuda extraña, cumplir las tareas que le imponía su inmenso imperio colonial. Así por ejemplo, el papa Pío V dispuso el año 1572 que dos tercios de todas las rentas eclesiásticas de Portugal se destinaran a las misiones del Brasil y del Japón [66].

En 1627, el norte del Brasil se hizo independiente como provincia religiosa del Marañón. El trabajo misional había penetrado más hacia el interior, gracias al impulso del canario P. José de Anchieta (1534-97) [67], que mereció por su celo infatigable el

---

65. M.G. da Costa, *Inacio de Azevedo,* Braga 1946; A. Rumeu de Armas, *La expedición misionera al Brasil martirizada en aguas de Canarias (1570):* «Missionalia Hispanica» 4, Madrid 1947, 329-381.

66. Streit, II, 1301.

67. A. Peixoto, *Cartas Jesuíticas, III: Cartas, informaçoes, fragmentos históricos e sermoes do P. Joseph de Anchieta SJ, 1554-1594,* Río de Janeiro 1933; S. Leite, *A primeira biografía inédita de José de Anchieta, apóstolo do Brasil,* Lisboa 1934; S. López Herrera, *El P. J. de Anchieta,* Madrid 1954; Obras: Streit, II, 1239, p. 339-342.

nombre de apóstol del Brasil. Hasta 1584, el número de cristianos indios hubo de llegar a 100 000.

A fines del siglo XVI entraron también otras órdenes religiosas en el campo misional; así, en 1580, los carmelitas[68], en 1581 los benedictinos[69]; a ellos siguieron algo más tarde los agustinos y oratorianos. Cuando en el siglo XVII invadieron los franceses, con espíritu de rivalidad, el espacio de la América hispano-portuguesa y fundaron en el Marañón nortebrasileño una colonia propia, ganaron, entre los capuchinos, misioneros para su territorio[70]. Francia se disponía a competir con las potencias coloniales ibéricas.

Entrada de Francia en el trabajo misional

FUENTES: CH. LE CLERCQ, *Premier établissement de la foi dans la Nouvelle France,* 2 t., París 1691; S. LE TAC, *Histoire chronologique de la Nouvelle France, ou Canada,* ed. dirigida por RÉVEILLAUD, París 1888; R.G. THWAITES (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610 to 1791,* 73 t., Cleveland 1897-1910; selección NuevaYork 1925; F.-X. DE CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France,* 3 t., París 1794. - *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient,* ed. dirigida por RABBAHT, 2 t., Beyrut 1907-10.

BIBLIOGRAFÍA: C. DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVII^e siècle* 3 t., París 1895-96; G. GOYAU, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada,* París 1934; L. POULIOT, *Études sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle France,* Brujas 1940; C. DE BONNAULT, *Histoire du Canada français, 1534-1763,* París 1950; L. GROULX, *Histoire du Canada français depuis sa découverte,* Montréal 1950; G. DE VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle,* París 1959; DELACROIX II, 70-88, 281-320. H. DE BARENTON, *La France catholique en Orient,* París 1902; ROCCO DA CESINALE, *Storia delle Missioni dei Cappuccini,* 3 t., Roma 1873; CLEMENTE DA TERZORIO, *Missioni dei Minori Cappuccini* IV y V, Roma 1918-19; DELACROIX II, 89-97.

---

68. P.A. PRAT, *Notas históricas sobre as Missoes carmelitas no extremo norte do Brasil. Séculos XVII-XVIII,* Recife 1948.

69. D.J. LUNA, *Os monges beneditinos no Brasil,* Río de Janeiro 1947; G. MÜLLER, *Os Beneditinos no Brasil,* Baía 1947.

70. C. D'ABBEVILLE, *L'arrivée des Pères Capucins en l'Inde Nouvelle, appelée Maragnon...,* París 1612, cf. STREIT, II, 2370; *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnon...,* París 1615, cf. STREIT, II, 2378.

a) *En Norteamérica*

Ya Francisco I de Francia (1515-47) no estaba dispuesto a quedarse a un lado en el reparto del mundo. Así apoyó al veneciano Giovanni de Verrazzano, al servicio de Francia, que, el año 1523, exploró el Hudson, y a Jacques Cartier, que, en 1534, tomó posesión del Canadá para Francia. También para Francisco I —por convicción o por política— parecía que descubrimiento y conquista eran medio para la conversión de los «salvajes». Pero la posesión del Canadá quedó inaprovechada. El fracaso del Brasil (1557) —los franceses fueron expulsados de la bahía de Río de Janeiro conquistada dos años antes— les hizo reconocer prácticamente la repartición del mundo por Alejandro VI. Sólo Enrique IV (1589-1610), en una cláusula al tratado de Vervins logró, en 1598, asegurarse el derecho de ocupar tierras al norte de una línea que pasaba por las islas Canarias.

Después de tentativas parciales de dos jesuitas en Acadia (1611-1613), se establecieron, el año 1615, cuatro franciscanos recoletos en Québec, fundado, en 1608, por Samuel Champlain [71]. En 1625 desembarcaron los primeros jesuitas en el Canadá, con P. Charles Lalemant a la cabeza, para misionar a los hurones y otras tribus indias. Pero en 1628 se apoderó Inglaterra de la colonia y los misioneros fueron expulsados. Hasta 1632 no pudo probar de nuevo fortuna un tercer grupo de jesuitas bajo la dirección del P. Paul Le Jeune [72]. A él siguió en 1633 Jean de Brébeuf [73] con una misión entre los hurones. Con ello parecía roto el conjuro. En 1637 trabajaron ya en el Canadá 29 jesuitas. En 1639 llegaron las primeras religiosas, entre ellas la ursulina María de la Encarnación [74].

Pero pronto siguieron terribles retrocesos. Las luchas entre iroqueses y hurones exigieron de los jesuitas víctimas cruentas: en

---

71. O. JOUVE, *Les Franciscains et le Canada, I: L'établissement de la foi, 1615-1629*, París 1915.

72. J. BOUCHARD, *Le R.P. Paul Le Jeune S.J. et la fondation des missions des Jésuites en Nouvelle France*, 1632-1642, Roma 1958.

73. R. LATOURELLE, *Étude sur les écrits de S. Jean de Brébeuf*, 2 t., Montréal 1952-53; F.X. TALBOT, *Pionier Gottes unter den Huronen. Das Leben des Jean de Brébeuf, 1593-1649*, Salzburgo 1952.

74. *Écrits spirituels et correspondance de Marie de l'Incarnation*, ed. dirigida por A. JAMET, 3 t., París 1928-35, 4 t., Québec 1929-39; H. BREMOND, *Histoire littéraire du*

1642-49 sufrieron el martirio Jean de Brébeuf, Gabriel Lalemant, Isaac Jogues y otros cinco (fueron beatificados en 1925 y canonizados en 1930) [75]. La misión de los indios se hundió completamente. Los misioneros supervivientes retornaron a Québec.

b) *El Cercano Oriente*

Pero Francia buscaba sobre todo ganar influencia en el Cercano Oriente. Luis XIII (1610-43) y su ministro el cardenal Richelieu (1585-1642) se sirvieron particularmente de los capuchinos. Su más fervoroso auxiliar fue el P. José de París [76] (François Le Clerc du Tremblay, barón de Maffliers, 1577-1638), un hombre en que se mezclaban extrañamente espíritu de cruzado y habilidad diplomática. En poco tiempo logró liberar a cien hermanos en religión y establecerlos en el cercano oriente bajo la protección francesa.

Así pues, la entrada de Francia en el trabajo misional se hizo contra las potencias de patronato, España y Portugal. Sin embargo, se mostró hasta qué punto entraban también aquí en juego intereses nacionales. Así se echó el fundamento del protectorado misional francés, que desempeñaría en lo futuro un papel fatal en la historia de las misiones.

---

sentiment religieux en France, VI, París 1926, 1-76; P. RENAUDIN, *Une mystique française au XVII^e^ siècle: Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec*, París 1935; G. GOYAU, *La première française missionnaire. La vocation canadienne de Mère Marie de l'Incarnation: L'Église en marche* (Études d'histoire missionnaire V^e^ Série), París 1936, 95-126. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, OSU*, París 1943; *Marie-Emmanuel, Marie de l'Incarnation, d'après ses lettres*, Ottawa 1946; *Les Ursulines de Québec*, 4 t., Québec 1863-66.

75. G. GOYAU - G. RIGAULT, *Martyrs de la Nouvelle France, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Extrait des relations et lettres des missionnaires Jésuites*, París 1928; H. FOUQUERAY, *Martyrs du Canada*, París 1930; J.A. O.BRIEN, *The America Martyrs*, Nueva York 1953.

76. G. FAGNIEZ, *Le P. Joseph et Richelieu*. 2 t., París 1894. L. DEDOUVRES, *Politique et apôtre. Le P. Joseph de Paris*, 2 t., París 1932; G. GOYAU, *L'Église en marche*, V, París 1936, 63-94; G. DE VAUMAS, *L'activité missionnaire du Père Joseph de Paris:* RHM 15 (1938), 336-359; G. DE VAUMAS, *Lettres et documents du P. Joseph de Paris concernant les missions étrangères*, 1619-1638, Lyón 1942.

XLVII. La fundación de la Congregación de Propaganda

FUENTES: *Bullarium Pontificium S. Congregationis de Propaganda Fide,* 5 t., Roma 1839-41; R. de Martinis, *Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars prima...,* 7 t., Roma 1888-97, *secunda,* Roma 1909; *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide,* Roma 1893 (por orden de materias), [2]1907 (2 t. en orden cronológico), (= Coll.).

BIBLIOGRAFÍA: O. Mejer, *Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht,* 2 t., Leipzig-Gotinga 1852-53; ZMR 12 (1922) cuaderno 1 sobre el tercer centenario de la Congregación de Propaganda con contribuciones de: J. Schmidlin, *Die Gründung der Propagandakongregation (1622)* 1-14, 115, L. Kilger, *Die ersten fünfzig Jahre Propaganda - eine Wendezeit der Missiongeschichte* 15-30, K. Pieper, *Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda* 31-51. Muy buen material ofrece H. Chappoulie, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle* I, París 1943. Cf. también B. Arens, *Handbuch der katholischen Missionen,* Friburgo [2]1925, 7-17.

La división del mundo en dos esferas de influencia, portuguesa y española, y los patronatos misionales que de ahí resultaron, determinaron casi exclusivamente la historia de las misiones hasta muy entrado el siglo XVII. Sin embargo, cada vez se vio más claro que las dos potencias de patronato alardeaban más de sus derechos que del cumplimiento de sus deberes. Se fue formando incluso la opinión de que, por la concesión de los derechos de patronato, el papa se había desprendido de su propio derecho sobre las misiones. Sus órdenes y decisiones estaban sometidas a un *placet* regio y sin éste no tenían validez jurídica. En materia de misiones, los reyes ya no eran mirados sólo como vicarios del papa, sino como representantes inmediatos de Dios [1].

Esta evolución y los desórdenes que de ella se derivaron en los países de misión exigieron una toma de posición autoritativa de Roma, a pesar de que los papas de la reforma habían dado ya los primeros pasos para empuñar de nuevo las riendas de la obra misional. Así, ya Pío V fundó, en 1568, una congregación de cardenales para la conversión de los infieles, cuya acción cabe percibir

---

1. Cf. J. Solórzano Pereira, *De indiarum iure,* Madrid 1629. Sobre ello A. de Egaña, *La función misionera del poder civil según Juan de Solórzano Pereira* (1575-1655): StMis 6 (1950-51), 69-113.

en numerosos breves misionales del papa. Sin embargo, se trataba patentemente de una institución transitoria, pues la sistematización de la constitución curial, llevada a cabo bajo Sixto V, no conocía una sección especial para las misiones. Sólo Clemente VIII nombró de nuevo una propia congregación de misiones, que se reunió varias veces a fines de siglo y halló en el cardenal Sanseverino su *spiritus rector* [2].

Sin embargo, la idea de que pareja congregación debiera ser una institución permanente de la curia, se fue imponiendo más y más. La idea halló su expresión literaria en la obra sobre teoría misional del carmelita Tomás de Jesús (1564-1627) *De procuranda salute omnium gentium* [3], en cuyo libro tercero se recomendaba la erección de una congregación romana para la propagación de la fe. Gregorio XV recogió la recomendación y ya antes de acabar el primer año de su pontificado, en la fiesta de la epifanía de 1622, quedó fundada la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. A ella pertenecían 13 cardenales [4], dos prelados y un secretario. El 14 de enero celebró su primera sesión, y el 22 de junio firmó el papa la bula oficial de erección: *Inscrutabili divinae providentiae arcano* [5]. En ella se reclaman de todo en todo para el papa, como tarea principal de su oficio pastoral, el deber y el derecho de la propagación de la fe. Con ello iniciaría la nueva congregación «el giro de las misiones coloniales a las misiones puramente eclesiásticas» (KILGER). Por eso toda la organización misional debería someterse a la autoridad central de Roma; todos los misioneros habían de depender lo más inmediatamente posible de ella y por ella ser enviados; por ella se regularían los métodos de evangelización y por ella se repartirían los campos misionales.

Para poder llevar a cabo esta tarea, era menester ante todo formarse idea clara del estado de las misiones. A este fin fue dividida la tierra en doce provincias, que fueron adjudicadas a los nuncios eventuales de Europa o a los vicarios patriarcales del Cercano Oriente. Los nuncios debían procurarse informes de sus terri-

2. P. TACCHI VENTURI, *Diario consistoriale di Antonio Santori, Cardinale di Santa Severina*, Roma 1904; J. SCHMIDLIN, *Eine Vorläuferin der Propaganda unter Klemens* VIII: ZMR 11 (1921), 232-234.
3. Amberes 1613, Roma 1940.
4. Entre ellos el cardenal Eitel Friedrich von Zollern, obispo de Osnabrück (1623-25).
5. Coll I, n.º 3.

torios y mandarlos luego a la congregación de Propaganda. De hecho, sin embargo, los primeros informes sobre el estado de las misiones vinieron de las órdenes misioneras [6].

Fundándose en ellos, el primer secretario de la congregación de Propaganda, Francesco Ingoli (1622-49), compuso tres gruesos memoriales, en que explica las insuficiencias y obstáculos del trabajo misional [7], e indica, a par, los remedios para vencerlos. Casi dondequiera padecía la actividad misional por las disputas o pleitos de competencia entre los obispos y los religiosos, así como por la oposición entre las antiguas órdenes religiosas y la Compañía de Jesús. Las rivalidades nacionales entre los misioneros y el afán de enriquecerse durante su estancia en territorios de Ultramar, contribuían igualmente a hacer su trabajo ineficaz. Por eso creía Ingoli que la primera aspiración debía ser una clara división de las zonas o distritos misionales según la pertenencia a las órdenes religiosas y la nacionalidad de los misioneros. Debían además aumentarse los obispos y confiar en lo posible su gobierno al clero secular. Por el envío de legados o nuncios pontificios se facilitaría la vigilancia, sobre el terreno, del trabajo misional. Para evitar el tráfico de los misioneros, debería examinarse la recta intención de cuantos partieran para misiones; y para garantizar este examen, proponía Ingoli que se establecieran en Sevilla y Lisboa dos puestos auxiliares de la congregación de Propaganda. De especial urgencia le parecía al secretario la formación de un clero indígena, que, con los mismos derechos que los misioneros extranjeros, tomara parte en el trabajo y dirección de las misiones. De la ejecución de estas medidas esperaba Ingoli liberar a las misiones de las potencias coloniales y de la dirección de las órdenes religiosas europeas y, consiguientemente, la independización de las mismas misiones.

Que estas directrices no se quedaron en papel mojado, pruébalo

---

6. Archivo de Propaganda: *Scritture antiche,* vol. 189, fol. 13-14, 20-23 (Jesuitas), 33-38 (dominicos), 206-211 (franciscanos-observantes), 220-221 (agustinos-eremitas). Añádese una carta del obispo de Malaca (ibid., fol. 228), el informe del *Collettore* de Portugal, Antonio Albergati (1623: Congr. Part. I, fol. 315-318), y el del franciscano Gregorio Bolívar sobre América española (Scritt, ant, vol. 189, fol. 62-74). Casi toda la restante correspondencia de la Congregación se refirió a asuntos de cristianos cismáticos y herejes, es decir, de próximo oriente y Europa, y aquí especialmente las «misiones» en Alemania; cf. H. TÜCHLE.

7. 1625: *Scritt, ant.,* vol. 189, fol. 279-281, 1628: ibid., vol. 189, fol. 153-155; 1644: ibid., vol. 192, fol. 1-5.

una rápida ojeada a la *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*. La primera preocupación fue la formación de misioneros. Ya el 15-4-1622 fue creada una comisión especial para los seminarios romanos y los colegios nacionales. Los generales de las órdenes religiosas fueron exhortados a crear escuelas de lenguas para los futuros heraldos de la fe (n.º 7); la Propaganda misma fundó siete escuelas de controversia para la formación de misioneros entre herejes [8]. En 1627 decretó Urbano VIII por su constitución *Immortalis* [9] un colegio propio de la Propaganda, en que muy pronto fueron admitidos candidatos procedentes de las misiones. A los obispos misioneros se les impuso el deber de admitir jóvenes idóneos a la ordenación sacerdotal [10]. Los motivos a que se refiere la Propaganda son la práctica de los apóstoles y de la primitiva Iglesia, la mayor confianza de que goza entre sus compatriotas el sacerdote que procede del propio país, y el conocimiento de la lengua, usos y tendencias de su prueblo. Pronto tuvo la Propaganda posibilidad de llevar a la práctica sus principios. En 1625 llegó a Roma el joven bramán cristiano Mateo de Castro Mahalo, por no habérsele admitido en la India a las órdenes sagradas. Se doctoró en filosofía y teología, fue ordenado sacerdote y, en 1631, volvió a su patria como protonotario apostólico y misionero de la Congregación de Propaganda, para realizar en el reino de Idalcán las intenciones de la Propaganda y formar un clero del país. A pesar de la hostilidad de los portugueses y de los misioneros de *Padroado*, logró reunir en una especie de oratorio algunos sacerdotes salidos de los bramanes [11].

Muchas cosas que hoy día parecen caerse de su peso en el trabajo misional, fueron entonces sentadas, aunque no pudieran ser inmediatamente ejecutadas. Así la obligación de un informe anual sobre la actividad misional (n.º 22), la prohibición de abandonar sin permiso la misión (n.º 41), la fijación de las condiciones para que los misioneros pudieran ejercer la medicina (42), la distinción entre superiores religiosos y de la misión (n.º 46), la concesión de

8. Jus Pont., II-1, n.º 2.

9. De 1-1-1627: *Jus Pont*, I, n.º 87. Cf. N. KOWALSKY, *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, Roma 1956.

10. Así según Coll I, n.º 1002, p. 543, ya en 1626 para Japón y según Coll I, n.º 62, 1630 para la India.

11. TH. GHESQUIÈRE, *Mathieu de Castro, premier Vicaire Apostolique aux Indes*, Lophem-Brujas 1937. Además J. SCHMIDLIN: ZMR 27 (1937), 243-250; F. COMBALUZIER: RHE 39 (1943), 132-151.

facultades especiales a los misioneros (n.° 88s) y finalmente disposiciones sobre música sagrada (n.° 107). Todo esto justifica el juicio de L. von Ranke, de que la Propaganda «trató de cumplir su vocación de manera grandiosa... acaso con el mayor éxito en su primer tiempo» [12].

Esta actividad de la congregación de Propaganda tropezó como se comprende, con la viva contradicción de las potencias de patronato. Portugal señaladamente, que por su unión con España había sufrido sensibles pérdidas de poder en sus posesiones de la India Oriental, defendió su *padroado*, para mantener así por lo menos en el orden espiritual su influencia en Ultramar. Sin embargo, a la Congregación de Propaganda no le importaba a la postre la cuestión del poder, sino una concepción totalmente nueva de las misiones. Las potencias de patronato habían en efecto demostrado que su interés en definitiva estaba en asimilar en todo a sí mismas a los nuevos cristianos, que el resultado final era trasplantar a Ultramar el cristianismo europeo. La Propaganda, en cambio, en su período inicial más que nunca, defendía la opinión opuesta. Por medio de un clero procedente de los países de misión, se desarrollaría un cristianismo con arraigo en el suelo y se fundaría una Iglesia de acuerdo con el carácter de cada pueblo. La renuncia al europeísmo fue claramente expresada unos años después de la fundación de la nueva congregación [13].

También el patronato español se opuso a las pretensiones de la Propaganda sobre el derecho exclusivo de la sede apostólica en asunto de misiones. Aunque la obra de Solórzano fue puesta, en 1642, en el índice de libros prohibidos, siguió siendo normativa en los territorios coloniales españoles como resumen del derecho consuetudinario para las administraciones locales; la inserción en el índice no fue publicada en Ultramar [14]. Las potencias católicas se negaban tenazmente a reconocer la pretensión de la Propaganda al derecho único de disponer *in puncto missionum*.

---

12. *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, II, Leipzig 1874, Munich 1938, 299.

13. Cf. la instrucción para los vicarios apostólicos 1659: Coll I, n.° 135.

14. Cf. P. DE LETURIA, *Antonio Lelio de Fermo y la condenación del «De Indiarum iure» de Solórzano Pereira*: HS 1 (1948), 351-385, 2 (1949), 47-87; id., *El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*: «Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft», 1.ª serie: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, II, Munster 1930, 133-177.

Esta pretensión la expresó la congregación claramente respecto de los superiores religiosos [15]. Sin embargo, éstos se dieron traza para eludir la vigilancia *inmediata* de la congregación, procurándose una y otra vez privilegios, por lo que podían disponer como antes respecto del envío o revocación de sus miembros. Se vio claro que la nueva congregación no podía imponerse en la curia frente a las competencias de otras congregaciones y contra la administración rutinaria. Las órdenes religiosas se dirigían en cada caso a la autoridad de que esperaban una decisión favorable en los pleitos de rivalidades o en las cuestiones propiamente misionales. El papa mismo no se ponía con bastante decisión del lado de la suprema autoridad misional, y, después de someter teóricamente todas las misiones a la Propaganda, se dejaba inducir a renovar los privilegios de las órdenes religiosas. Por eso no puede sorprender que la congregación de Propaganda intentara salir por otra vía de las dificultades que le procuraban las potencias de patronato, abriendo misiones fuera de los territorios de patronato y confiándolas a comunidades religiosas que hasta entonces no habían trabajado, o apenas habían trabajado, en las misiones (por ejemplo, carmelitas y capuchinos). Como Francia, por motivos comprensibles, intentaba desde muy atrás crearse igualmente territorios coloniales en Ultramar y sostener misiones en ellos, la propaganda halló aquí un buen punto de enlace. A decir verdad, la oposición de la nueva gran potencia europea a los antiguos imperios ibéricos ocultaba dentro nueva materia explosiva. Cuando Portugal, por la revolución de los Braganza, se separó en 1640 de la unión personal con España, y el papa, por presión de la Majestad católica, hubo de negar el reconocimiento al nuevo rey, surgió en el imperio colonial portugués una situación que pedía inaplazablemente una solución. Y era así que en el territorio de patronato portugués pronto no hubo más que diócesis vacantes. En 1649, estaban sin obispo Brasil y África, y en la India oriental Cochin, Mailapur, Macao y Funai. El camino seguido por Roma para remediar esta situación lleva ya a un nuevo período de la historia de las misiones.

---

15. 5-12-1640: Coll I, n.º 101.

Sección quinta

CONTRARREFORMA EUROPEA Y ABSOLUTISMO CONFESIONAL (1605-1655)

Por Hubert Jedin

Profesor de la Universidad de Bonn

XLVIII. PAULO V, GREGORIO XV Y LOS COMIENZOS DE LA CONTRARREFORMA EN EUROPA

FUENTES: BullRom XI y XII; A.O. MEYER, *Die Prager Nuntiatur des G. St. Ferreri; Die Wiener Nuntiatur des G. Serra 1603-06,* Berlín 1913; L. LINHARTOVA, *Epp. et Acta A. Gaetani 1607-08,* 3 t., Praga 1932-1937-40; A. CAUCHIE - R. MAERE, *Recueil des instructions générales aux nonces de Flandre 1596-1635,* Bruselas 1904; A. LOUANT, *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani III,* Bruselas 1942; L.VAN MEERBEECK, *Correspondance des nonces Gésualdo, Morra, Sanseverino avec la Secrétairerie d'État Pontificale 1615-21,* Bruselas 1937; B. DE MEESTER, *Correspondance du nonce G.F. Guido di Bagno 1621-27,* Bruselas 1937; J. KOLLMANN, *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide res gestas Bohemicas illustrantia* I, Praga 1923; *Acta S.C. de Propaganda fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1622-49,* ed. dirigida por H. TÜCHLE, Paderborn 1962; I. DE OLARRA GARMENDIA - M.L. DE LARRAMENDI, *Correspondencia entre la nunciatura de España y la Santa Sede durante el reinado de Felipe III:* «Anthologica annua» 9 (1961) 495-816, continuada hasta 13 (1965) 395-697.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR XII (Paulo V), XIII-1, 27-224 (Gregorio XV); SEPPELT V, 243-275.

Sobre la historia del secretariado de Estado: A. KRAUS, *Secretarius und Sekretariat:* RQ 55 (1960) 43-84; id., *Das Päpstliche Staatssekretariat in J. 1623:* RQ 52 (1957) 93-122; J. SEMMLER, *Beiträge zum Aufbau des Päpstlichen Staatssekretariates unter Paul V:* RQ 54 (1959) 40-80; L. HAMMERMAYER, *Grundlinien der Entwicklung des Päpstlichen Staatssekretariates von Paul V. bis Innocenz X:* RQ 55 (1960) 157-202. D. ALBRECHT, *Die deutsche Politik Papst Gregors XV. Die Einwirklung der päpstlichen Diplomatie auf die Häuser Haubsburg und Wittelsbach 1621-23* Munich 1956; id., Die auswärtige *Politik Maximilians I von Bayern 1618-35,* Gotinga 1962.

Conflicto con Venecia y Sarpi: F. GAETA, *Origine e sviluppo della rappresentanza stabile Pontificia in Venezia,* Roma 1958; A. STELLA, *La propietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia del sec. XV al XVII:* «Nuova Riv storica» 42 (1958) 4-30; id., *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia,* Città del Vaticano 1964; P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti,* Roma 1959 (la mayor parte documentos); J.M. POU Y MARTI, *La intervención española en el conflicto entre Paulo V y Venecia 1605-7:* «Misc. P. Paschini» II (Roma *1949*) *359-381*; M.R. PAZOS, *Del conflicto entre Paulo V y Venecia. El embajador de la Serenísima en España y el entredicho:* AIA 4 (1944) 32-61; P. SAVIO, *Il Nunzio a Venezia dopo l'interdetto:* «Arch. Veneto Ser.» v, vol. 56-57 (1955) 55-107; A.M. DAL PINO, *Fra Fulgenzio da Passirano negli anni di studio e di insegnamento:* «Studi storici dell'Ord. dei Servi» 8 (1957-58) 134-151. *Opere di P. Sarpi,* 8 t., Helmstat, en realidad Verona 1761-68; *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti,* ed. dirigida por M.D. BUSNELLI y G. GAMBARIN, 3 t., Bari 1940; F.L. POLIDORI, *Lettere di Fra P. Sarpi,* 2 t., Florencia 1863, está superado por varias series de cartas publicadas entretanto (part. Busnelli); P. SAVIO, *Per l'epistolario di P. Sarpi:* «Aevum» 10 (1936) 1-104, 11 (1937) 3-74, 275-322, 13 (1939) 558-623, 14 (1940) 3-84, 16 (1942) 3-34, 105-138; escribió el servita R. TAUCCI, *Intorno alle lettere di P. Sarpi ad Antonio Foscarini,* Florencia 1939; B. ULIANICH, *Paolo Sarpi. Lettere ai Gallicani,* Wiesbaden 1961 (con buena bibliografía); id., *Considerazioni e documenti per una Ecclesiologia di P. Sarpi:* Lortz F II (1958) 363-444; V. BUFFON, *Chiesa di Cristo e Chiesa Romana nelle opere e nelle Lettere di Fra Paolo Sarpi,* Lovaina 1941; C.M. FRANCESCON, *Chiesa e Stato nei consulti di Fra P. Sarpi,* Vicenza 1942; G. GETTO, *Paolo Sarpi,* Pisa 1941; F. CHABOD, *La politica di P. Sarpi,* Venecia 1962.

El comienzo de la guerra de los treinta años y Fernando II: Briefe und Akten zur Geschichte des 30jährigen Krieges, 11 t., Leipzig 1870 - 1908; continuada por W. GOETZ, *Politik Maximilians I und seiner Verbündeten,* 2 t., Munich 1908; más bibliografía: GEBHARDT - GRUNDMANN II, 130s; V.-L. TAPIÉ, *La politique de la France et le début de la Guerre de Trente ans*

1616-21, París 1934; H. STURMBERGER, *Aufstand in Böhmen. Der Beginn des 30jährigen Krieges*, Munich 1959. Para la caracterización de Fernando II; además de F.CH. DE KHEVENHILLER, *Annales Ferdinandei*, 12 t., 1716-26 y F. HURTER, *Geschichte Kaiser Ferdinands II*, 11 t., Schaffhausen 1850ss; B. DUDIK, *Korrespondenz Kaiser Ferdinands II und seiner Familie mit M. Becanus und W. Lamormaini:* AÖG 54 (1876) 219-350; G. FRANZ, *Glaube und Recht im politischen Denken Kaiser Ferdinands II:* ARG 49 (1958) 258-269 (parcial). Sobre su confesor Lamormaini: R. STIEGELE: HJ 28 (1907) 551-569, 849-870; DUHR II-2, 691-713; A. POSCH: MIÖG 63 (1955) 375-390; F.X.V. ALTÖTTING, *Laurentius von Brindisi in der Politik Bayerns 1606-12:* CollFr 29 (1959) 237-272; ARTURO DA CAMIGNANO, *La part de S. Laurent de Brindes dans le ban de Donauwörth 1607:* RHE 58 (1963) 460-486; D. ALBRECHT, *Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1618-35*, Gotinga 1962, obra capital.

Apoyado en las fuerzas religiosas y espirituales de la reforma tridentina (cf. cap. XLI-XLIV), alcanzó el papado en los pontificados de Paulo V y Gregorio XV una posición que sólo puede compararse con la de la alta edad media. Su neutralidad entre las grandes potencias católicas España y Francia, no cedió en daño de la causa católica, porque los enlaces de Francia con las pujantes potencias protestantes del norte, los Países Bajos rebeldes, Inglaterra y Suecia no se fijaron en alianzas de guerra. Así lograron la Liga, partido de acción católica en el imperio, y el emperador Fernando II derrotar a los protestantes desunidos y recatolizar a los habitantes de territorios perdidos (cf. cap. IL). Mas como Urbano VIII no quiso, y sin duda tampoco pudo impedir la política de alianzas protestantes de Richelieu, la derrota de los católicos en el imperio selló el término de la contrarreforma y de la posición dirigente en política del papado. Desde la paz de Westfalia retrocede inconteniblemente su influencia y languidece el impulso de la reforma católica. La dirección religiosa y espiritual dentro de la Iglesia pasa de Italia y España a Francia, pero ya se anuncia también la secularización del pensamiento europeo (cf. cap. L).

En el conclave tras la muerte de Clemente VIII (14-3 a 11-4-1605), en que entraron 60 cardenales, el cardenal Aldobrandini, cabeza del grupo más fuerte, se alió con los franceses, el card. Montalto con los españoles. Los cardenales favoritos de Francias: Medici y Baronio chocaron con la decidida resistencia de los españoles; Baronio, por su crítica de la monarquía siciliana. Sin embargo, el 30 de marzo

sólo le faltaron ocho votos. Pero, como el verdadero candidato de Aldobrandini no era él, sino Zacchia, logró el cardenal francés Joyeuse imponer la elección de Medici. *León XI* había sido, como enviado de Cosimo I en Roma discípulo predilecto de san Felipe Neri y era altamente estimado por su piedad y espíritu de justicia. Sin embargo, murió ya el 27 de abril de 1605 de un enfriamiento que pilló en la toma de posesión del Laterano.

En el nuevo conclave (8 a 16-5-1605) se desplazaron los frentes a favor de Aldobrandini. La elevación de Belarmino fracasó ante la exclusión española. Después de violentas discusiones, Aldobrandini y Montalto se concertaron sobre Camilo Borghese, de 52 años de edad, que hasta entonces había descollado poco. Paulo V procedía de una familia de juristas emigrada de Siena a Roma, y había subido, en 1596, de auditor de la cámara al cardenalato. Poco experto aún al principio en política trabajó fervorosamente en los negocios de estado, de suerte que poca influencia le quedó al cardenal nepote Scipione Borghese. Sus consejeros políticos fueron al principio el cardenal Arigoni, más tarde Millini, antiguo nuncio en España, y Maffeo Barberini, antes nuncio en Francia. En la secretaría de estado mantuvo la división introducida por Clemente VIII en dos secciones con sendos secretarios principales *(Secretarius domesticus in capite,* Secretario íntimo), hasta 1613, por más que ya en 1609-1611, Margotti, ascendido a cardenal, llevaba solo los asuntos. Desde 1613 fue Feliciani secretario único.

La política de *Paulo V* estribó en el principio de neutralidad frente a la tensión hispano-francesa. El plan de un enlace matrimonial entre las dinastías de Habsburgo y Borbón, en que trabajaba el nuncio cerca de Enrique IV, Ubaldini, y el confesor real Coton S.I., fracasó ante la negativa de Enrique IV de renunciar a apoyar la sublevación de los Países Bajos, y a favorecer las pretensiones de Brandenburgo y Palatinado-Neuburg sobre la herencia de Jülich-Cleves. Para conjurar la guerra que ya amenazaba fueron delegados como legados de paz a España y Francia los cardenales Millini y Barberini; pero antes de que pudieran cumplir su mandato, el 14 de mayo de 1610, fue asesinado Enrique IV por el fanático Ravaillac, que no fue instigado por los jesuitas. La guerra europea que amenazaba, quedó conjurada; pero persistió la funesta rivalidad de las dos grandes potencias, aun después de tener lugar, en 1616, la

unión dinástica deseada por la curia por el casamiento de Luis XIII con Ana, hija de Felipe III.

El conflicto con Venecia

El conflicto de Paulo V con Venecia llevó hasta el borde de una guerra europea que hubiera tenido necesariamente carácter de guerra de religión. Hacia fines de siglo había asumido allí el poder el partido antiespañol y anticurial de los «jóvenes», que se creyó autorizado a introducir de nuevo el régimen de Iglesia estatal tolerado por los papas antes del concilio de Trento. Ya antes de la ascensión al trono papal de Paulo V, la Señoría había prohibido la erección de iglesias, conventos y hospitales lo mismo que la adquisición de bienes inmuebles por las iglesias sin permiso del Estado, y, con desprecio del *privilegium fori* se había procedido contra dos clérigos indignos. Paulo V condenó por los breves de 10 de diciembre de 1605 y 26 de marzo de 1606 este proceder y, al negarse la República a revocar sus medidas, amenazó a 17 de abril de 1606, en forma de ultimato, con la excomunión y el entredicho. Por consejo de su teólogo oficial, el servita Paolo Sarpi (1552-1623), ingenioso y de buena labia, la Señoría, apelando a su «gracia de Dios», prohibió so pena de muerte la publicación de las censuras papales, que, tras el plazo fijado de tres semanas, entraron en vigor, pero no fueron reconocidas por válidas por la República. La mayoría del clero obedeció al Estado y despreció el entredicho. Todos los eclesiásticos, seculares o religiosos, que lo observaron, con los jesuitas a la cabeza, fueron desterrados. En su *Tratado sobre el entredicho*[1] y otros muchos escritos impugnó Sarpi su validez: el papa abusaba de su autoridad y quien le obedeciera pecaba. El conflicto de política eclesiástica se dilataba a una disputa de principios sobre la relación entre la autoridad eclesiástica y civil. Ya en 1607 contaba el jesuita Gretser 28 escritos de polémica en favor del punto de vista de Venecia, y 38 en favor del papa, entre estos últimos de Belarmino, Baronio y Suárez. La apostasía de Venecia y hasta una guerra europea entraba en lo posible, sobre todo porque Inglaterra

---

1 M.D. BUSNELLI-G. GAMBARIN, l.c., II, 1-41.

prometió a la Señoría, por su enviado Wotton, el apoyo de las potencias protestantes.

Sólo una vez que el cardenal Joyeuse, por mandato de Enrique IV, exploró en la primavera de 1607 hasta qué punto estaba la Señoría dispuesta a ceder, cedió también el papa. Los dos clérigos encarcelados fueron entregados a Joyeuse; la Señoría prometió, si no levantar las leyes en litigio, por lo menos no aplicarlas, de lo que salían garantes los reyes de Francia y España. A los clérigos expulsados por razón del entredicho les fue permitida la vuelta, a excepción de los jesuitas. Seguidamente, a 21 de abril de 1607, absolvió Joyeuse a la Señoría de las penas eclesiásticas impuestas, con lo que tácitamente reconocía aquélla su existencia. La derrota del papa se veló por necesidad: el papa levantó el entredicho sin que la Señoría prestara satisfacción correspondiente ni abandonara su punto de vista teórico. Fue denegada la entrega solicitada de Sarpi y de sus secuaces en ideas Micanzio y Marsiglio, mientras los jesuitas quedaron casi cincuenta años excluidos del territorio veneciano. La trama de un atentado cometido contra Sarpi fue atribuida a la curia, porque los autores hallaron refugio en el estado de la Iglesia. La *Historia del concilio tridentino,* de Sarpi, impresa en Londres año de 1619, que estaba dictada por odio al papado, infligió grave daño al prestigio de éste; en cambio fracasó su intento de propagar el calvinismo en Venecia, lo mismo que sus planes de derribar el papado con ayuda de una coalición de potencias protestantes [2].

Fiel a su principio de neutralidad, rechazó Paulo V el apoyo financiero de los católicos de los grisones contra los protestantes, pues no quería exponerse al reproche de favorecer los intereses estratégicos de los españoles que entraban en juego (una lengua de tierra entre Milán y el Tirol). Para mantener la paz, el sucesor de Paulo V dejó pasar que las plazas fuertes de la Valtelina fueran ocupadas por tropas pontificias.

Del breve conclave a la muerte de Paulo V (8 a 9-2-1621) salió papa Alessandro Ludovisi, querido por su mansedumbre y estimado por sus conocimientos jurídicos, que, en recuerdo de su pai-

2. La disposición o sentimientos íntimos de Sarpi siguen siendo un enigma. Yo sigo sosteniendo la influencia galicana sobre su historia del concilio, aunque según Ulianich su concepto de Iglesia es mucho más radical que el galicano.

sano boloñés Gregorio XIII, se llamó Gregorio XV. Su brazo derecho fue el cardenal nepote Ludovico Ludovisi, de carácter semejante al suyo y de altas dotes políticas. De sus múltiples intereses espirituales dan testimonio la construcción de S. Ignazio, la instalación de la Villa Ludovisi junto al Pincio y sus colecciones de antigüedades. «Temor y amor de Dios» —recomendaba el papa a su sobrino— «sean tu sabiduría política» [3]. «Sin duda no ha dejado nunca un breve pontificado huellas tan profundas en la historia» (PASTOR).

Por la bula sobre la elección papal de 15 de noviembre de 1621 [4] no se excluyó desde luego la elección por adoración (cuasi-inspiración, pero solo unánime), que se había usado varias veces en el último tiempo; pero fue prescrita como regla la elección secreta por cédulas; la posterior declaración de acceso debía en adelante hacerse sólo por escrito y una sola vez después de los dos turnos diarios de elección. El gran estilo del pontificado Ludovisi se reveló con máxima claridad en la fundación de la *Congregatio de Propaganda Fide* el 22 de junio de 1622. Bien dotada financieramente y provista de extraordinarias facultades, estaba pensada como órgano de coordinación de las misiones en América, Asia y África y como contrapeso del patronato de la corona española y portuguesa; pero como también le fueron confiadas las relaciones con las iglesias orientales y los territorios protestantes de Norteuropa, vino a desarrollarse en puesto de planificación de la contrarreforma [5]. Presupuesto suyo fue la prosecución de la reforma católica en que estaban almacenadas las fuerzas para la afirmación de la Iglesia en lucha contra el protestantismo, pero no menos los éxitos político-militares de las potencias católicas al comienzo de la guerra de los treinta años.

---

3. *La vostra dottrina politica, i precetti di ragione di stato e gl'intimi consiglieri siano il timore e l'amore di Dio:* H. LAEMER, *Zur Kirchengeschichte des XVI. und XVII. Jh.*, Friburgo 1863, 23.

4. BullRom XII, 619-627; nuevas particularidades añade una segunda bula de 12-3-1622: ibid., 662ss.

5. Anillos de enlace eran los nuncios: Bruselas observaba a Inglaterra, Holanda, Dinamarca y Noruega; Colonia, a Alemania del norte; el nuncio polaco a Suecia y Rusia: PASTOR, XIII, 105.

Y es así que la ejecución de los decretos de reforma del concilio tridentino fue siempre el empeño capital lo mismo de Paulo v que de Gregorio xv. El deber de residencia de los obispos fue todavía encarecido; se comenzó a nombrar nuncios no a obispos en funciones, sino a obispos titulares. Los esfuerzos de los nuncios Barberini y Ubaldini para que el concilio de Trento fuera oficialmente admitido en Francia fracasaron definitivamente en la asamblea de estamentos de 1614-15, ante la oposición del tercer estamento y del parlamento de París; sin embargo, a 7 de julio de 1615 decidió el clero la publicación de los decretos de reforma en sínodos provinciales (cf. c. xxxix). En los Países Bajos españoles declaró el gobierno obligatorios los decretos del concilio provincial de Malinas (1607) y de los sínodos diocesanos que le siguieron. De la publicación y observancia del concilio tridentino, escribía el nuncio de Colonia Albergati en 1621, «depende la salvación de Alemania» [6]. Conscientes de que la renovación católica no estribaba sólo en la ejecución de leyes, sino en grado igual o mayor en la fuerza e incentivo de ideales, los papas elevaron al honor de los altares a los grandes renovadores de la Iglesia en el siglo xvi: Carlos Borromeo fue canonizado en 1610; los ya beatificados por Paulo v: Ignacio de Loyola (1609), Teresa de Jesús (1614), Felipe Neri (1615) y Francisco Javier (1619) fueron canonizados el 12 de marzo de 1622 en una fiesta única, que superó en esplendor a todo lo antes conocido.

No faltaron reveses. Cuando el 5 de noviembre de 1605 se descubrió que un grupo de católicos ingleses querían volar el parlamento para asesinar a Jacobo i, cayó sospecha de complicidad sobre el jesuita Garnet, que, bajo sigilo de confesión, había tenido conocimiento de la «conjuración de la pólvora», pero había desaconsejado el criminal atentado. Garnet fue ejecutado, y el proceso contra él —jurídicamente atacable— fue aprovechado para acusar al papa y a los jesuitas de alta traición y de principios inmorales [6a]. Nuevas leyes empeoraron la situación de los católicos ingleses. Se

6. *Ex illo (sc. Concilio Tridentino) pendet salus Germaniae:* Pastor, xiii, 984.

6a. Sobre Pastor, xii, 405-428, cf. H.R. Williamson, *The Gunpowder Plot,* Londres 1951.

les exigió el juramento de que Jacobo I era legítimo rey de Inglaterra, a quien el papa no tenía derecho a deponer. El arcipreste Blackwell y numerosos laicos prestaron el juramento a pesar de haber sido condenado por Paulo V, 16 sacerdotes y 2 laicos que lo rechazaron fueron ejecutados. La posición ante el juramento de fidelidad dividió a los ingleses católicos en dos partidos.

En las tierras hereditarias de la casa de Habsburgo, el pleito del incapaz Rodolfo II con sus hermanos tuvo por consecuencia amplias concesiones a los protestantes, que hicieron temer graves pérdidas para la Iglesia. Los estamentos calvinistas de Hungría recibieron en la paz de Viena (1606) libertad religiosa, lo mismo que los secuaces de la confesión bohemia en la «carta de majestad» de 9 de julio de 1609. El rey Matías amplió los derechos de los calvinistas húngaros y concedió a los estamentos protestantes de la Alta Austria libertad religiosa (1609), lo que valía tanto como la supresión del catolicismo en sus señoríos.

A pesar de estos contratiempos, la conciencia de los católicos era tan fuerte, que ya no se contentaban con conservar lo que se poseía, sino que se miraba a la represión del protestantismo y a la reconquista de los territorios perdidos. Surgió de nuevo el proyecto de eliminar y recatolizar a Ginebra, «Babilonia de las herejías». Las concesiones del edicto de Nantes a los hugonotes parecían excesivas a la curia. El nuncio Barberini hubo de representar a Enrique IV que la razón de estado requería un estado de confesión única; por lo menos habría que excluir a los protestantes de los altos cargos del estado, como lo pretendió, con éxito, el nuncio Simonetta en Polonia. La contrarreforma buscaba la ayuda del estado, precisamente en Centroeuropa, en que la disgregación política de los católicos había sido superada por la fundación de la Liga, y la casa de Habsburgo había recibido en el emperador Fernando II una cabeza, para quien la defensa y fomento de la religión católica era asunto de conciencia [7].

7 Fernando había declarado que prefería perder sus reinos que desaprovechar a sabiendas una ocasión de favorecer la recta fe: ARG 49 (1958), 259.

La ejecución por obra del duque Maximiliano I de Baviera de la proscripción de la ciudad imperial de Donauwörth, que había violado la paz religiosa y la recatolización — ilegal — de la ciudad, condujeron a la disolución de la dieta de Ratisbona por los estamentos protestantes y a la conclusión de una alianza, la Unión (14-5-1608), dirigida por el príncipe elector del Palatinado, calvinista, a la que un año más tarde se opuso, por obra de Maximiliano I una alianza defensiva católica, la Liga. Amén de Baviera, a ella pertenecieron al principio sólo los príncipes eclesiásticos más amenazados (Würzburgo, Constanza, Augsburgo, Ratisbona), desde 30 de agosto de 1609 también los tres príncipes electores eclesiásticos, pero no los Habsburgo, que estaban divididos entre sí. El papa vacilaba en entrar por contrato en ella, e hizo depender su apoyo financiero de que se demostrara existir una alianza general protestante contra los católicos. El papa jurista no quería caer en la sospecha de haber violado la paz religiosa [8]. La Unión, por su parte, se creó un poderoso respaldo por medio de alianzas con Inglaterra (1612) y con Holanda (1613); pero, como compuesta de calvinistas y luteranos, carecía de consistencia interna; el electorado de Brandenburgo no entró en ella.

Mientras el emperador Matías, bajo la influencia de su consejero Klesl, obispo de Viena y desde 1616 cardenal, se inclinaba a la transigencia frente a las exigencias protestantes aun en el imperio (defendió por ejemplo, la admisión en la dieta del administrador protestante de Magdeburgo), su sucesor Fernando II, elegido ya en 1617 rey de Bohemia y en 1618 rey de Hungría, era contrario a todo compromiso. La rebelión del partido de la nobleza protestante en Bohemia y la elección del conde del Palatinado Federico V como antirrey fue el chispazo de la guerra de religión que de muy atrás amenazaba. Tanto Fernando II como la Liga renovada recibieron, desde 1620, considerables subsidios del papa. El «rey de invierno» [8a]

8. *Dixit nuntius quod S Stas cupiat religionem Augustanae Confessionis et talia compactata illaesa* «Briefe und Akten zur Geschichte des 30Jahringen Krieges» IX, Leipzig 1903, 312.

8a Apodo burlesco que los de la Liga dieron a Federico V del Palatinado, rey de Bohemia (1619-1620)

dejado por sus aliados en la estacada, pereció en la batalla de la Montaña Blanca (8-11-1620). Para ayudar a Fernando II y a la Liga a explotar la victoria, pagó Gregorio XV en dos años y medio escasos, subsidios por valor de 1 239 000 florines de buena moneda y unos 700 000 en mala (es decir, depreciada por la inflación) [9]. El traspaso de la dignidad electoral palatina a Baviera fue enérgicamente favorecido por el papa, entre otras cosas, por el envío del capuchino Jacinto de Casale. Estos éxitos militares y políticos formaron la base de la contrarreforma que ahora se inició, siquiera por de pronto sólo en los países de los Habsburgo.

Por obra del enérgico y prudente nuncio Carlo Carafa [10], fueron expulsados de Bohemia los clérigos y maestros protestantes, primero en cuanto habían tomado parte en la sublevación; más tarde, apelando al derecho de reforma del rey, de modo general. Comisiones mixtas, bajo protección militar, devolvieron las iglesias y pusieron párrocos católicos. La resistencia sobre todo de la población urbana y de los campesinos que no querían renunciar al cáliz de los laicos, fue sofocada con un despliegue de tropas. Para escapar al acuartelamiento opresor, por el que se quería arrancar la conversión, muchos protestantes emigraron. Hasta 1626 no se suavizó la aplicación de estos métodos de fuerza, pero sin renunciar a la exigencia fundamental de volver a la Iglesia católica. El alma de la restauración católica fue el cardenal Harrach, arzobispo de Praga (1624-67), aconsejado por el capuchino Valeriano Magni. Por empeño suyo fue poco a poco cediendo el empleo de los medios de poder estatal a la acción pastoral y apostólica. La dificultad principal fue la falta de sacerdotes seculares, de suerte que la parte prin-

---

9. Cf. D. ALBRECHT, *Zur Finanzierung des Dreissigjährigen Krieges. Die Subsidien der Kurie für Kaiser und Liga 1618-35:* ZBLG 19 (1956), 534-567. Paulo V pagó en los dos años y medio últimos de su pontificado 650 000 florines en números redondos, de subsidios, e impuso además un diezmo al clero alemán. El card. Klesl fue detenido el año 1618 por sus intrigas en la cuestión de la sucesión habsbúrgica y por favor a los protestantes, y encerrado hasta 1622 en el monasterio de Georgenberg (Tirol); en 1623 fue puesto en libertad y se anuló el proceso († 1630). J. RAINER, *Der Prozess gegen Kard. Klesl:* «Röm. hist. Mitteilungen» 5 (1961-62), 35-163; allí más bibliografía sobre Klesl; id., *Kard. M. Klesl. Vom Generalreformator zum Ausgleichspolitiker:* RQ 59 (1964), 14-33.

10. La relación final de Carafa de 1628, ed. dirigida por J.G. MÜLLER: «Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen» 23 (1860), 103-450, se funda en otros trabajos previos; cf. J. PIFFER: HJ 2 (1881), 388-415; PASTOR, XIII, 175; H. JEDIN: RQ 39 (1931), 411ss. Sus *Commentaria de Germania sacra instaurata,* Amberes 1630, Colonia 1639, son la exposición contemporánea más importante de la contrarreforma en los países hereditarios de los Habsburgo y en el imperio.

cipal del trabajo infinitamente difícil pesaba sobre los religiosos, particularmente jesuitas y capuchinos, aunque también sobre las órdenes antiguas. La universidad de Praga fue confiada a los jesuitas. De modo semejante que Harrach en Praga, trabajaba el cardenal Dietrichstein en su obispado de Olmütz. En Silesia, donde estaba aún en vigor la «carta de majestad», sólo se ejecutó la contrarreforma en los principados sometidos inmediatamente al rey y en el territorio del obispado de Breslau, que, de 1608 a 1665 estuvo en manos de príncipes habsburgos. En la Alta Austria se puso a los protestantes el 12 de octubre de 1624 como plazo para su conversión la pascua de 1626; en la Baja Austria, donde Fernando II había asegurado la libertad a los nobles de la *confessio augustana*, no se pasó de la expulsión de los predicantes calvinistas. En Estiria, Carintia y Carniola se procedió también por el destierro con la nobleza protestante (1628). La restauración del catolicismo en Hungría fue casi exclusivamente obra del cardenal Pázmány, arzobispo de Gran (1616-37)[11].

En numerosos dictámenes en que, desde 1621, se discuten las medidas contrarreformadoras que tomar[12], se ve claro que, de lado eclesiástico, se reconoció sin duda la necesidad, pero, a par, la problematicidad de las medidas de coacción estatal y que su éxito dependía de la intensificación de la cura de almas. El postulado político de la unidad confesional queda en pie. La extensión de la contrarreforma al imperio, cae ya en el pontificado de Urbano VIII.

XLIX. URBANO VIII, INOCENCIO X Y EL ESTANCAMIENTO DE LA CONTRARREFORMA

FUENTES: BullRom XIII-XV; *Le relazioni della Corte di Roma lette al Senato degli ambasciatori veneti nel sec. XVII*, ed. dirigida por N. BAROZZI - G. BERCHET, 2 t., Venecia 1877-79; A. LEMAN, *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France 1620-34*, París 1919; Q. ALDEA,

11. Sus *Opera omnia, Series lat.*, 6 t., Budapest 1894-1904; *Series Ungarica*, 7 t., Budapest 1910-11; novísima bibliografía: L. POLGÁR, *Bibliographia Soc. Jesu*, Roma 1957, n.º 1150-1416. P. pasa por clásico de la prosa húngara.

12. Informe de Larmormaini, compuesto después de 1-10-1621: J. KOLLMANN, l.c., I, 17-36; H. JEDIN, *Eine Denkschrift über die Gegenreformation in Schlesien aus dem Jahre 1625*: ArSKG 3 (1938), 152-177 (compuesto por Christoph Weller S.I.); también el memorial: *De missionibus Germanicis* (compuesto hacia 1600) impreso en DÖLLINGER-REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, II, Nördlingen 1889, 390-393, indica ya esta dirección.

España, el Papado y el Imperio durante la guerra de los treinta años, I: *Instrucciones a los Embajadores de España en Roma 1631-43:* MCom 27 (1957) 291-437; A. MALVEZZI, *Papa Urbano VIII e la questione della Valtellina. Nouvi documenti:* «Nuovo Archivio lombardo» VIII-7 (1957) 5-113; H. KIEWNING, *Die Nuntiatur des Palotto 1628-30,* 2 t., Berlín 1895-97; V. KYBAL - G. INCISA DELLA ROCCHETTA, *La Nunziatura di F. Chigi 1640-51,* 2 t., Roma 1943-46; W. FRIEDENSBURG *Regesten zur deutschen Geschichte aus der Zeit des Pontifikates Innocenz X:* QFIAB 4 (1902) 236-285, 5 (1903) 60-124, 207-222, 6 (1904) 146-173, 7 (1905) 121-138; *Acta pacis Westfalicae,* ed. dirigida por M. BRAUBACH - K. REPGEN, Serie I, t. 1, Munster 1962; Serie IV, D. t. 1, Munster 1964.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR XIII (Urbano VIII), XIV, 13-299 (Inocencio X); SEPPELT V, 275-321. Aunque la crítica de Pastor contra Ranke y Gregorovius (XIII-2, 1020-1031) no está injustificada, él mismo está demasiado bajo el influjo de Leman a pesar del duro juicio sobre Richelieu (XIII-1, 502ss); más desfavorablemente juzgan a su vez: J. GRISAR, *Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII:* «Misc. Hist. Pont.» 14 (1943) 205-366; K. REPGEN, *Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII:* RQ 56 (1961) 62-74; A. KRAUS, *Amt und Stellung des Kardinalnepoten zur Zeit Urbans VIII:* RQ 53 (1958) 238-243; id., *Die Päpstliche Staatsekretarie unter Urban VIII,* Friburgo 1964; A. MALVEZZI, *Papa Urbano VIII e la questione della Valtellina:* «Archivio storico lombardo» 84 (1957) 5-113; P. BLET, *Le Clergé de France et la Monarchie* I, Roma 1959; id., *La congrégation des affaires de France de 1640:* «Mélanges E. Tisserant» IV, 59-105. Informes de nunciatura del tiempo de Urbano VIII: *Correspondance du nonce en France Ranuccio Scotti 1639-41,* ed. dirigida por P. BET, Roma 1965; *Correspondance du nonce Fabio de Lagonissa 1627-34,* ed. dirigida por L. VON MEERBEECK, Bruselas 1966. Contra la interpretación de Pastor de la política de Urbano VIII como política de neutralidad se pronuncia resueltamente a base de la correspondencia del cardenal Bagno Q. Aldea, *Instrucciones de los embajadores en Roma 1631-43:* «Misc. Comillas» 29 (Comillas 1958).

Edicto de Restitución: Antecedentes: PASTOR XIII-1, 354ss; K. REPGEN, *L. Holstenius als politischer Gutachter in Rom:* QFIAB 39 (1959) 342-352; H. GÜNTER, *Das Restitutionsedikt von 1629 und die katholische Restauration in Alt-Württemberg,* Stuttgart 1901; un inventario de los bienes de la Iglesia restituidos: TH. TUPETZ, *Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt von 1629,* Viena 1883, 523-566. Resumen con buena bibliografía: K. REPGEN, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede* I, 157-189.

Paz de Westfalia: M. BRAUBACH, *Der Westfälische Friede,* Munster 1948; F. DICKMANN, *Der Westfälische Frieden,* Munster 1959 (obra capital); sobre antecedentes: L. STEINBERGER, *Die Jesuiten und die Friedensfrage 1635-50,*

Friburgo 1906 (sobre Wangnereck y su rival Caramuel 63ss, 78ss); D. BÖTTICHER, *Propaganda und offentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628-36:* ARG 44 (1953) 181-203; G. SCHMID, *Konfessionspolitik und Staatsräson bei den Verhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses über die Gravamina ecclesiastica:* ARG 44 (1953) 203-222; K. REPGEN *Die Hauptinstruktion Ginettis für den Kölner Kongress 1636:* QFIAB 34 (1954) 250-287; id., *Fabio Chigis Instruktion für den Westfälischen Friedenskongress:* RQ 48 (1953) 79-116; id., *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede* I, Tubinga 1962; H. BÜCKER, *Der Nuntius Fabio Chigi in Münster 1644-49:* WZ 108 (1958) 1-90; S. CULTRERA, *Per la pace di Westfalia. Missione alle corti di Francia e di Spagna del P. Innocenzo Marcinò da Caltagirone 1647-48,* Milán 1955.

Richelieu y Mazarino: G. HANNOTEAUX, *Histoire du card. Richelieu,* 6 t., París 1893-1947; C.J. BURCKHARDT, *Richelieu. Der Aufstieg zur Macht,* Munich 1947; E. HASSINGER, *Das politische Testament Richelieus:* HZ 173 (1952) 485-503; L. DEDOUVRES, *Le P. Joseph de Paris Capucin. L'Éminence grise,* 2 t., París 1932; U. SILVAGNI, *Il card. Mazzarino,* Turín 1928; V. TORNETTA, *La politica del Mazzarino verso il papato:* AstIt 99 (1941) 86-116, 100 (1942) 95-134; R. DERRICAU - M. LAURAIN, *La mort du Card. Mazarin,* París 1960.

Otros: G. MARAÑÓN, *El conde duque de Olivares o la pasión de mandar,* Espasa Calpe, Madrid 1935; G. ALBION, *Charles I and the Court of Rome,* Londres 1935; W. BRULEZ, *La crise dans les relations entre le Saint-Siège et les Pays-Bas au XVIIe siècle:* «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome» 28 (1953) 63-104; M.J. HAVRAN, *The Catholics in Caroline England,* Stanford 1962. Sobre la historia de los católicos ingleses en el siglo XVII: PH. G. CARAMAN, *Henry Garnet and the Gun-Powder-Plot,* Londres 1964; R.J. BRADLEY, *Blacklo and the Counterreformation. An inquiry into the strange death of Catholic England: Essays in honor of Garrett Matthingly,* ed dirigida por CH. H. CARTER, Londres 1966, 348-370.

El reducido partido de Ludovisi quedó en el conclave (19-7 a 6-8-1623) tan reforzado por los partidarios de Aldobrandini, los cardenales Zollern y Klesl y los «príncipes» Farnese y Medici, que se equipararon con los secuaces de Borghese, y pudieron impedir la elección de Millini patrocinada por éste. La enfermedad de muchos cardenales aceleró el concierto de los dos cabecillas de partido en la persona de Maffeo Barberini, oriundo de Florencia, que, con gozo de los romanos, se llamó *Urbano VIII.* De 55 años cumplidos, políticamente experto y, por lo menos en el primer tercio de su pontificado, muy activo personalmente en la dirección de los

negocios[1], hábil en el trato con diplomáticos y de fuerte orgullo, alimentaba antipatía o desvío contra España y predilección por Francia, que databa de los años de su nunciatura allí (1604-07). Más dado al nepotismo que todos los restantes papas del siglo, elevó a cardenales a su hermano Antonio y a sus sobrinos Francesco y Antonio junior, y enriqueció tan desmesuradamente a su familia, que sintió remordimientos de conciencia en su lecho de muerte. La prodigalidad usada con los Barberini está en penoso contraste con la parsimonia con que contribuyó al apoyo de la causa católica en la guerra de los treinta años. A instancias de los nepotes hizo ocupar en 1543 el feudo pontificio de Castro fundándose en que su posesor, el duque Odoardo Farnese de Parma, no satisfacía a sus acreedores de Roma. Mas como éste halló respaldo en Francia y entabló alianza con Venecia, Toscana y Módena, la «guerra de Castro» terminó con una derrota del pontífice. Los Estados de la Iglesia, que se habían dilatado con Urbino tras la renuncia del último Rovere, hubieron de sufrir gravemente por la devastación de anchos territorios y el trastorno de la hacienda.

Conocedor de la literatura antigua y moderna, poseedor de una gran biblioteca y personalmente diestro estilista, intervino por sí mismo en la reforma del breviario (1631), refundiendo humanísticamente varios himnos. La comisión de reforma bajo la presidencia del cardenal Caetani, a la que pertenecían Lucas Wadding O.F.M. Terenzio Alciati S.J., Niccolò Riccardi O.P. y el barnabita Bartolomeo Gavanti, se contentó sin embargo con escasas modificaciones en las vidas de los santos y homilías; los cambios en el misal (1634) y en el pontifical (1644) son insignificantes. La centralización litúrgica quedó conclusa por la constitución de 5 de julio 1634, por la que el papa se reservaba la beatificación y canonización de los santos, y prohibía todo culto de los mismos que no contara por lo menos cien años de práctica con aprobación de las autoridades de la Iglesia.

A los cardenales concedió Urbano VIII, en 1630, el título de «Eminencia»; para eludir la presión de las potencias católicas a que se tuvieran en cuenta sus candidatos, prefirió en el nombra-

---

1. «Todos los negocios», dice el embajador veneciano P. Contarini en 1627, «pasan por las manos de S. Santidad; sin su saber y órdenes no se toma resolución importante política ni otra alguna» N. Barozzi G. Berchet, l.c, I, 112.

miento de cardenales (78 en nueve promociones) el elemento italiano en medida mayor que sus antecesores.

Política eclesiástica en la guerra de los treinta años

La opinión de Ranke de que, por antipatía hacia España y preferencia por Francia, Urbano VIII favoreció la política antihabsbúrgica de Richelieu y así salvó indirectamente el protestantismo alemán, simplifica demasiado las cosas. Partiendo del principio, de suyo recto, de que el pontificado debía estar por encima de las rivalidades de las grandes potencias, y trabajar por el mantenimiento de la paz, no pudo, o acaso tampoco quiso seriamente torpedear la superior y astuta diplomacia de Richelieu, que, sin mirar poco ni mucho a los intereses de la Iglesia, tenía por blanco la debilitación de la dinastía de los Habsburgo y la hegemonía de Francia en Europa. Urbano VIII perdió de vista que la derrota del emperador y de la Liga condenaba a la ruina la contrarreforma fomentada por sus antecesores. La cuestión de si se dejó en eso llevar de la intuición de que el empleo de medios estatales y militares de poder había pasado a la historia y que se imponía una limitación a las fuerzas religiosas, apenas puede ser resuelta en el estado actual de la investigación. Desde estos puntos de vista debe ser juzgada la política de neutralidad del papa.

El papa no tomó medida eficaz alguna contra la expulsión de las tropas pontificias de las plazas fuertes de la Valtelina por suizos a sueldo de Francia; después de la infructuosa legación de paz del cardenal nepote Francesco Barberini (1625), fue finalmente anulada por el tratado de Monzón (1626). Por otra parte se negó a entrar en la liga antiespañola dirigida por Francia en la guerra de sucesión de Mantua (1628), aunque tenía por más fundadas las pretensiones de herencia del duque de Nevers y era adverso a una dilatación del predominio español en Italia; en la conclusión de la paz de Ratisbona (1630) tomó parte como mediador. Cuando Francia se alió con Gustavo Adolfo de Suecia por el tratado de Bärwalde (1631), el papa se fió de la promesa del sueco de que mantendría en los territorios conquistados el culto católico, y confió que la alianza concluida con colaboración del nuncio en París, Bagno, entre Francia y

Baviera, apartaría a Richelieu de su unión con los protestantes alemanes. Las dos expectaciones fallaron. Cuando, tras la victoria de Gustavo Adolfo, junto a Breitenfeld, se vio claro que había sido engañado por Richelieu, el papa se contentó con protestar sobre papel, pero negó al partido contrario habsbúrgico la ayuda financiera suficiente que hubiera podido aligerar la situación de los católicos gravemente amenazados[2]. Sólo cuando las victorias del rey sueco hicieron temer una invasión de Italia, proyectó una liga defensiva italiana, que fue sin embargo rechazada. Que a la noticia de la muerte de Gustavo Adolfo celebrara una misa de réquiem, es una fábula de muy atrás rebatida[3]. Lo que hacía tan difícil su situación era la implicación o complicación de intereses políticos y religiosos: en España se pensaba en la convocación de un concilio general; Richelieu amenazaba con un cisma. Cuando luego la franca entrada de Francia en la guerra (1635) obligó a Fernando II a hacer concesiones a los protestantes en la paz de Praga, éste recibió una censura; a Richelieu se le exhortó sólo a la paz. El congreso de paz convocado en Colonia, fue saboteado por las grandes potencias, sin que el papa sacara consecuencias de esta conducta. Es difícil librarse de la impresión de que la política de neutralidad del papa vino de hecho a parar en favor de Francia. Su consecuencia ineludible fue el paro de la contrarreforma y un grave perjuicio de la causa católica en el imperio.

La contrarreforma en el imperio

Desde comienzos del siglo XVII tomaron allí los católicos la iniciativa. Después de la conversión de Wolfgang Wilhelm de Pfalz-Neuburg (1613) sus territorios volvieron por lo menos en parte a ser católicos, Bamberg fue asegurada por Aschhausen, en Constanza

2. Según D. ALBRECHT, *Zur Finanzierung des Dreissigjährigen Krieges:* ZBLG (1956), 548-562, hasta 1631 casi sólo se pagaron restos de dinero de anteriores ofertas; desde entonces a 1635, 550 000 táleros. Para juzgar la escena descrita por PASTOR (XIII-1) con el card. Borja a 8-3-1632, hay que tener en cuenta que al lado de Borja estuvo también el cardenal Ludovisi, muy estimado por Pastor, y que tampoco el cardenal Pázmány, mucho más moderado, logró apoyo alguno en Urbano VIII.

3. ST. EHSES, *Papst Urban VIII. und Gustav Adolf:* HJ 16 (1895), 336-341; J.S. SCHNITZER, *Urbans VIII. Verhalten bei der Nachricht vom Tode des Schwedenkönigs:* Festschrift Camposanto, Friburgo 1897, 280-283.

trabajaba por el mismo tiempo el obispo Jakob Fugger. También en Alemania del norte pudieron anotarse progresos. En la ciudad imperial de Aquisgrán el consejo protestante fue arrojado por tropas españolas (1614), en el obispado de Münster el príncipe elector de Colonia, Fernando de Baviera, implantó la reforma tridentina, en el obispado de Paderborn pudo continuar las medidas de su antecesor Fürstenberg; pero aquí como en todo el norte, la situación no cambió hasta las victorias de Tilly y Wallenstein. Comenzó la reincorporación de los obispados y monasterios protestantizados desde 1552. El nuncio de Colonia, Montorio, mandó misioneros a Bremen, Magdeburgo y Halberstadt; en la Marca de Brandenburgo trabajó primero el converso Juan von Leckow, más tarde también los jesuitas. La base jurídica para una acción en grande la daría el edicto imperial de restitución de 6 de marzo de 1629, que estaba preparado por la *Pacis Compositio,* aparecida el mismo año; sus autores, los jesuitas Forer y Laymann, eran de opinión que la paz religiosa de Augsburgo no anuló formalmente el edicto de Worms y que sólo creó un derecho provisional que no autorizaba a los protestantes a más «reformas» sobre las existentes en 1555 [4]. El edicto de restitución disponía: 1) la devolución de dos arzobispados, dos obispados y numerosos monasterios enajenados desde el tratado de Passau y dependientes inmediatamente del imperio; 2) la devolución de cabildos, monasterios y sus bienes, dependientes mediatamente y enajenados desde igual fecha; 3) anulando la *Declaratio Ferdinandea,* la igualdad con los protestantes de los estamentos católicos en derecho de reforma. Jurídicamente defendible, el edicto fue políticamente un grave error, pues unió al protestantismo alemán amenazado en su existencia [5].

Para la ejecución del edicto fueron nombrados comisarios imperiales; en la baja Sajonia, el enérgico obispo de Osnabrück, Franz Wilhelm von Wartenberg [6], que recibió los obispados de Verden y Minden; Bremen, Magdeburgo y Halberstadt fueron entregados al archiduque Leopoldo Guillermo. Hasta fines del año 1631 volvieron al poder de los católicos dos arzobispados, cinco obispados,

---

4. M. HECKEL, *Autonomia und Pacis compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation:* ZSavRGkan 45 (1959), 141-248.

5. Texto M.C. LUNDORP, *Acta Publica,* III, Francfort del Meno 1668, 1048.

6. G. SCHWAIGER, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg,* Munich 1954

dos abadías imperiales y 150 iglesias y monasterios. Pero antes de que la ejecución hubiera concluido y la interna penetración de los territorios recién adquiridos hubiera pasado de los comienzos, cayeron por tierra los supuestos de poder para la contraofensiva: Wallenstein fue derribado, las victorias de Gustavo Adolfo y su avance por el sur de Alemania tuvieron por consecuencia la pérdida de todo lo adquirido en el norte y de la mayor parte también del sur, particularmente en Württemberg. En la paz de Praga con Sajonia (1635), el emperador hubo de renunciar al edicto de restitución y conceder por cuarenta años a los secuaces de la confesión de Augsburgo que entraron en la paz los bienes de la Iglesia ocupados desde el tratado de Passau hasta el 12 de noviembre de 1627.

La paz de Westfalia

El intento del papa de mediar en el congreso de la paz en Colonia, sirviéndose del cardenal legado Ginetti, entre los dos principales rivales: las dos potencias habsbúrgicas y Francia, salió fallido; no se pasó de cuestiones de forma (1636-1640). Entretanto se iba empeorando de año en año la situación militar de los católicos en el imperio; Fernando III y sus consejeros vieron claro que, sin grandes concesiones en terreno eclesiástico, no era posible lograrse la paz. El nuncio en Colonia, Fabio Chigi, enviado al congreso de paz de Münster, se vio reducido a mediar únicamente entre los estados católicos. Mientras el conde Trautmannsdorf, plenipotenciario del emperador, y el príncipe elector Maximiliano de Baviera tenían por inevitables grandes concesiones a los protestantes, surgió un grupo integrista, cuyo portavoz publicitario era el jesuita Wangnereck, bajo la dirección del futuro cardenal Wartenberg y el obispo Knoeringen de Augsburgo, que, por consideraciones de principio, se oponía al abandono de los derechos y títulos eclesiásticos. La paz firmada el 24 de octubre de 1648 [7] contenía tres concesiones que escindían definitivamente el imperio en materia religiosa, fijaban el estado de posesión de las

7. El *Instrumentum pacis Osnabrugense et Monasteriense,* puede fácilmente verse en K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit,* Leipzig 1904, 332-379; la confirmación de la protesta por Inocencio X: BullRom XV, 603ss.

confesiones y marcaban el paro de la contrarreforma: 1.° La paz religiosa de Augsburgo se extiende a los calvinistas; 2.°, el año normal para el ejercicio de la religión y la posesión de bienes eclesiásticos es el 1 de enero de 1624, pero no para los países hereditarios austríacos; 3.°, se reconoce el derecho de reforma de los estamentos, pero también el *Reservatum ecclesiasticum*, atacado de lado protestante. El 24 de octubre de 1648 presentó Chigi una protesta contra estas disposiciones gravemente perjudiciales para la Iglesia, no contra la paz como tal; protesta de muy atrás preparada, a la que se adhirieron unos veinte estamentos católicos imperiales. Fue confirmada por breve papal de 26 de noviembre de 1648, pero no tuvo ningún efecto. Era el anuncio de un giro: el sistema estatal europeo se emancipaba del papado. El sucesor de Urbano VIII, que hizo la protesta, nada pudo contra esta evolución.

En el conclave (9-8 a 14-9-1644), Sacchetti, que era el candidato más probable de los nepotes de Urbano VIII y de los franceses, recibió el veto de España. Los dos partidos se concertaron luego sobre la elección de Gianbattista Pamfili, por más que no era grato a los franceses y el conde-duque de Olivares, ministro principal de España, se había opuesto al nombramiento de cardenal del antiguo nuncio en Madrid. Más certera que cualquier otra caracterización de Inocencio X es su retrato por Diego de Velázquez del año 1650: presencia mayestática, prudente, reservado, hasta suspicaz, pero asimismo lento, a veces vacilante en sus decisiones, preocupado del derecho y del orden. Su pontificado que no puede ser llamado «ni brillante ni afortunado» (PASTOR) está bajo la sombra de su cuñada Olimpia Maidalchini, ambiciosa y sobornable, a la que concedió demasiada mano en asuntos mundanales y en política personal. Sin embargo, el secretario de estado no fue el hijo de ella, el cardenal nepote Camillo Pamfili, sino el cardenal Panciroli, al que sucedió el nuncio en Colonia, Chigi (1651). Como los Barberini tuvieran que rendir cuentas por la dilapidación de dineros eclesiásticos, el cardenal Antonio huyó a Francia y se puso bajo patrocinio francés. Intimidado por amenazas de Mazarino, hubo de avenirse el papa a indultarlo.

La guerra entre Francia y España, que proseguía, obligó a Inocencio X a «caminar sobre un hilo de seda» (PASTOR). Aunque inclinado a España, tenía que tener consideración a Francia, que estaba

subiendo a potencia hegemónica de Europa y al que llevaba su política durante la menor edad de Luis XIV, el italiano Mazarino († 1661). Cuando en 1640 se separó Portugal de España, y en Juan IV se dio un rey nacional de la casa de Braganza, el papa se negó a reconocerlo y proveer los obispados vacantes con los obispos nombrados por aquél. Durante la sublevación de Masaniello (1647), no quiso tomar partido en favor del dominio de España en el reino de Nápoles, pero tampoco aprovechó la confusión, como deseaba Mazarino, para dilatar los estados de la Iglesia en virtud del derecho superior de investidura del papa. Aquellos se redondearon por la anexión del feudo farnesio junto al lago de Bolsena (1649). Las relaciones con Venecia, que seguían tensas, se mejoraron, desde luego, cuando el papa repuso la inscripción que bajo Urbano VIII había sido retirada de la Sala Regia, bajo la representación de la paz de Venecia (1177) y que decía cómo Alejandro III había recuperado su puesto con ayuda de Venecia; pero, como la Señoría continuaba violando la inmunidad eclesiástica, el papa sólo le prestó modesto apoyo en la guerra con la Puerta en torno a Candía.

Inglaterra, la mayor potencia protestante

En Inglaterra, el casamiento de Carlos I con Henriette Maria, hija de Luis XIII de Francia no trajo a los católicos el deseado alivio; las promesas hechas durante la tramitación de la dispensa matrimonial, no fueron mantenidas al ofrecer resistencia el parlamento. En lugar del arcipreste que hasta entonces ejercía su cargo, fue nombrado en 1623 un vicario con dignidad episcopal; pero discrepancias con los jesuitas obligaron al segundo titular del cargo a abandonar a Inglaterra, de suerte que los 150 000 católicos quedaron sin cabeza. Siguió prohibido el culto católico, la no asistencia al anglicano estaba multada. Por influencia del rey que personalmente se inclinaba al catolicismo, y de su esposa, las leyes persecutorias fueron manejadas más benignamente, y hasta se discutieron posibilidades de unión [8]; pero su régimen absolutista y —en terre-

---

8. H.R.T. BRANDRETH, *Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles I. d'Angleterre:* «Irénikon» 21 (1948), 32-47, 179-192; M. NÉDONCELLE, *Trois aspects du problème anglo-catholique au XVII^e siècle* (P 1951); el escrito de unión del

no eclesiástico —su fuerte acentuación de la constitución episcopal, que ya su padre había reintroducido gradualmente en Escocia y la liturgia de la cena prescrita allí por él y que se acercaba mucho a la tradición católica, hallaron fuerte resistencia en el parlamento y entre los presbiterianos e independientes. Aunque, al estallar la guerra civil, fue apoyado por la nobleza católica y finalmente también por los irlandeses, fue vencido y ejecutado (1649). El lord protector, Oliver Cromwell, fanáticamente anticatólico, abolió desde luego las leyes penales contra la no asistencia al culto anglicano (1650); pero la tolerancia religiosa por él concedida no aprovechó apenas a los católicos, a los que se calificaba de «idólatras». El que se negaba a prestar el juramento de adjuración (condenación del primado papal, de la transustanciación y del culto de los santos y de las imágenes), exigido de laicos y sacerdotes desde 1655, perdía dos tercios de su fortuna y casi todos los derechos civiles; los sacerdotes debían abandonar el país so pena de muerte.

La revolución inglesa deshilachó también toda esperanza de aligeramiento de la suerte de los católicos irlandeses duramente oprimidos. Su levantamiento, victorioso al principio, contra la dominación inglesa, fue apoyado por Urbano VIII con dinero y el envío de nuncios; el tratado de Kilkenny (1645), en que el agente real Glamorgan les había prometido libertad religiosa, no fue ratificado por Carlos I; sólo poco antes de su caída se la concedió a condición de prestarle ayuda armada en la lucha con el parlamento[8a]. La concesión llegó tarde. Cromwell sometió el país con cruel dureza y, por medio del acta de población, expropió a una gran parte de los terratenientes católicos. Un decreto de 6 de enero 1653 disponía que todos los sacerdotes católicos abandonaran el país bajo pena de alta traición. Los católicos quedaron diezmados por la deportación a las Indias occidentales o por la emigración y el hambre.

Por obra de Cromwell vino a ser Inglaterra la gran potencia del protestantismo. Los Países Bajos lograron en la paz con España el reconocimiento definitivo de su soberanía. Suecia no pudo ciertamente

---

converso Ch. Davenport de 1634 está estudiado en R. ROUSE - ST. CH. NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, I, Gotinga 1957, 191ss.

8a. Según H.F. KEARNEY, *Ecclesiastical Politics and the Counter-Reformation in Ireland 1618-48*. JEH 11 (1960), 202-212 en el episcopado irlandés se enfrentaban una tendencia moderada, en favor del arreglo con Inglaterra, y otra radical, hispanófila; desde 1640 la curia favoreció a la primera.

mantener a la larga la posición de gran potencia conquistada por Gustavo Adolfo, pero dominaba por las cabezas de puente en suelo del imperio el mar del norte y forzó a Polonia a la paz. Las potencias protestantes en que la fe católica estaba prácticamente extirpada [9], estaban en auge. La antigua gran potencia católica, España, *había sucumbido en la lucha con la Francia de Richelieu, que no* tenía ganas de asumir el papel de Felipe II como defensor de los intereses católicos. La contrarreforma en Europa quedó parada, no así la reforma tridentina. Inocencio X trabajó por ella [10] y poco después de la conclusión de la paz comenzó en el imperio una ola de innovaciones eclesiásticas (cf. tomo VI).

Por la condenación de cinco proposiciones del *Augustinus* de Cornelio Jansenio († 1638 como obispo de Iprés), tomó Inocencio X a 31 de mayo de 1653 la decisión doctrinal de más graves consecuencias de todo el siglo. La decisión sólo puede estimarse en el contexto de la polémica sobre la doctrina agustiniana de la gracia encendida ya bajo Urbano VIII, que continuaba la discusión en torno a Bayo y el molinismo (cf. cap. XLI), pero, a diferencia de éstos, afectó a todos los órdenes de la vida eclesiástica hasta muy entrado el siglo XVIII (cf. tomo VI).

Bajo Inocencio X se impuso un cambio en la suprema dirección política, cuyo efecto se hace sentir hasta hoy: el respectivo cardenal nepote perdió la posición de primer ministro a favor del secretario de estado. Bajo su antecesor, el cardenal nepote Francesco Barberini, que, al principio (hasta 1632) había estado a la sombra de los secretarios de estado Magalotti y Azzolini, supo asegurarse influencia predominante respecto del secretario de estado Ceva, que el papa había pensado como contrapeso, y finalmente, llevó a este puesto (1643) a Spada, que era hechura suya. Pero este auge del cardenal nepote no pasó de episodio. Los nepotes de Inocencio X: *Camillo Pamfili y Astalli, no tuvieron nunca papel dirigente, que* pasó a los secretarios de estado Panciroli y (desde 1651) a Chigi,

---

9. *Romeinsche Bronnen voor den kerkelijken Toestand der Nederlanden onder de Apostolische Vicarissen*, I, ed. dirigida por J.D.M. CORNELISSEN, La Haya 1932, fuentes 1592-1651; J. METZLER, *Die Apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919, I. HANSTEEN-KNUDSEN, *De relationibus inter Sanctam Sedem et Norvegiam*, Roma 1946; sobre inútiles intentos misionales de los jesuitas en Dinamarca y Suecia: DUHR, II, 2, 75ss.

10. Véase la carta de 4-4-1652 en los «Deutsche Geschichtsblätter» 16 (1915), 10

con quienes comienza la serie de secretarios de estado: «Por primera vez en la historia de la secretaría de estado dirigieron los nuncios y legados sus escritos inmediatamente al secretario de estado, por primera vez firmó solo el secretario de estado los escritos e intrucciones remitidas» (Hammermayer). Chigi fue el primer secretario de estado que subió a la cátedra de Pedro.

La paralización de la contraofensiva católica no corrió parejas con la de las bellas artes. Urbano VIII consagró el 18 de noviembre de 1626 la nueva iglesia de san Pedro, para la que su arquitecto Bernini creó el baldaquino de bronce sobre la *Confessio* y el sepulcro del papa Barberini [11]. Muchas iglesias de mártires (por ejemplo santa Bibiana, los santos Cosme y Damián) fueron restauradas por él, sus nepotes y otros cardenales. La urbanización de las Siete Colinas iniciada por Sixto V fue proseguida por la instalación de nuevas calles y la construcción de un magnífico palacio familiar, y la imagen de la ciudad quedó embellecida por la instalación de numerosas fuentes. Las guías de Roma de Mancini y Celio, Baglione y Totti no se presentaban ya como guías de peregrinos a los lugares santos y reliquias, sino como fuentes bien informadas de los monumentos artísticos de la Roma pagana y cristiana, desde la antigüedad hasta el presente. Bajo el sobrio y económico Inocencio X cayó Bernini por un tiempo en desgracia, la torre para las campanas de san Pedro por él erigida quedó interrumpida, pero se completó la decoración interior, de suerte que los 700 000 peregrinos que se calcularon en el jubileo de 1650 la contemplaron esencialmente en su forma actual, lo mismo que la iglesia de Letrán restaurada por Borromini, y las iglesias barrocas acabadas tras largo período de construcción de san Ignacio y san Andrés della Valle. La perla de todas las plazas romanas, Piazza Navona, en que se levantaba el palacio familiar de los Pamfili, recibió su forma definitiva por la fuente de cuatro caños de Bernini. La Roma barroca poseía ahora su perfil. En el curso de la reforma católica había venido a ser por sus universidades y colegios un centro de ciencia eclesiástica; ahora se convirtió en meta de los viajes educativos.

---

11. PASTOR, XIII-2, 917-980, XIV, 278-299; L. SCHUDT, *Le guide di Roma,* Viena 1930, 40ss; O. POLLAK, *Die Kunsttätigkeit unter Urban VIII,* Augsburgo 1928; R. WITTKOWER, *Bernini, the Sculptor of the Roman Baroque,* Londres 1955.

BIBLIOGRAFÍA: Irenismo y tolerancia: F.W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des «ökumenischen» Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt,* Stuttgart 1957; R. ROUSE - ST. CH. NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung* I, Gotinga 1957; N. PAULUS, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jh.,* Friburgo 1911; J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme,* 2 t., Aubier 1955; L. CRISTIANI, *Tolérance et intolérance religieuses au XVI[e] siècle:* «Journal of World-History» 5 (1959) 857-878; E. HASSINGER, *Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. Jh.:* ARG 49 (1958) 226-245; H. CONRAD, *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches:* RQ 56 (1961) 167-199; K. GOLDAMMER, *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten:* ARG 46 (1955) 20-46, 47 (1956) 180-211; K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England,* 4 t., Londres 1932-40. Para los convertidos, aunque superado en muchos puntos, es aún imprescindible: A. RÄSS, *Die Convertiten seit der Reformation* I-VI, Friburgo 1866-68 (hasta 1653).

Teoría del estado y absolutismo: F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* I, Munich 1960; H. LUTZ, *Ragione di stato und christliche Staatsethik im 16. Jh.,* Munster [2]1961; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle,* París [2]1951; R. VON ALBERTINI, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus,* Marburgo 1951; L. FIRPO, *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma,* Milán 1948; T. BOZZA, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650,* Roma 1949 (bibliografía); M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di G. Scioppio e il Machiavellismo del Seicento,* Milán 1958; J. SPÖRL, *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt,* Berlín 1955. Boletines bibliográficos sobre el absolutismo: W. HUBATSCH, *Das Zeitalter des Absolutismus in heutiger Sicht:* AKG 33 (1953) 342-371, apéndices por M. SCHLENKE: ibid., 39 (1957) 112-129; L. JUST, *Stufen und Formen des Absolutismus:* HJ 80 (1961) 143-159; ST. SKALWEIT, *Das Zeitalter des Absolutismus als Forschungsproblem:* DVfLG 35 (1961) 298-315. Tolerancia, secularización del estado y del pensamiento: F. DICKMANN, *Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. u. 17. Jh.:* HZ 201 (1965) 265-305; H. BORNKAMM, *Die religiöse und politische Problematik im Verhältnis der Konfessionen im Reich:* ARG 56 (1965) 209-218; H. LUTZ, *Die Konfessionsproblematik ausserhalb des Reiches und in der Politik des Papsttums:* ibid., 218-227. E. HASSINGER, *Religiöse Toleranz im 16. Jh. Motive, Argumente, Formen der Verwirklichung,* Basilea 1966. F. RAAB, *The English Face of Machiavelli. A changing Interpretation 1500-1700,* Londres-Toronto 1964; G. LEWY, *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain. A. Study on the Political Philosophy of Juan de Mariana S.I.,* Ginebra 1960.

La secularización del pensamiento: W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation,* Leipzig-Berlín 1914; G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento* III, Bolonia 1951; H.E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus,* 2 t, Gütersloh 1940; para la filosofía UEBERWEG III, Darmstadt [14]1957. Para los emigrantes italianos el fundamental: D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento,* Florencia 1939; traducc. alemana por W. KÄGI, Basilea 1949; D. CANTIMORI - E. FEIST, *Per la storia degli Eretici italiani del secolo XVI in Europa,* Roma 1937 (textos); desde entonces numerosas monografías sobre personalidades particulares, por ejemplo: G. SPINI, *A. Bruccioli,* Florencia 1940; *Giacomo Aconcio, Strategamatum Satana Il.* VIII, ed. dirigida por G. RADETTI, Florencia 1946; CH. DONALD O'MALLEY, *Jacopo Aconcio,* Roma 1955; L. FIRPO, *Gli scritti di F. Pucci,* Turín 1957; A. BERTINI, *Giovanni Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria:* «Archivio Storico napoletano» 76 (1958) 191-265. ST. DUNIN BORKOWSKI, *Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jh.:* «Scholastik» 7 (1932) 481-523; E.M. WILBUR, *A History of Unitarism,* Cambridge-Mass. 1945; ST. KOT, *Socinianism in Poland,* Boston 1957; nueva bibliografía polaca: B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen,* Munster 1960, 52ss; G. SCHRAMM, *Neue Ergebnisse der Antitrinitarierforschung: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* NF 8 (1960) 428ss; L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI*e *siècle,* París 1942; cf. las observaciones de P. JOURDA: RHEF 29 (1943) 262-275; id., *Au coeur religieux du XVI*e *siècle,* París 1957; A. KLEMPT, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung,* Gotinga 1960.

Galileo: Le Opere di G. Galilei, ed. dirigida por A. FAVARO, 20 t., Florencia 1890-1909; L. OLSCHKI, *Galilei und seine Zeit,* Florencia 1927; A. KOYRÉ, *Études Galiléennes,* 3 t., París 1939; *Nel terzo centenario della morte di G. Galilei. Saggi e conferenze,* Milán 1942; F. DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir,* Francfort del Meno [2]1949; P. PASCHINI, *Vita e opere di G.G.,* Roma [2]1965, con bibl. Sobre el curso del proceso: PASTOR XII, 203-214, XIII-1, 616-630; *Festschrift zum 400. Geburtstage* (1964). Sobre Galileo: E. GENTILI, *Bibliografía Gallileana fra i due Centenari 1942-1964:* SC 17 (1964) 267-309.

La precisa delimitación doctrinal y territorial entre católicos, luteranos y calvinistas, la «confesionalización» y las luchas sobre la fe que de ésta resultaron, son la característica más destacada del siglo entre el concilio tridentino y la paz de Westfalia. Sin embargo, la violencia de la mutua polémica y la sangre derramada en las guerras de religión hacen germinar una nueva ansia de paz religiosa y de unidad eclesiástica. Cierto que las conversiones que se hacen más frecuentes hacia fines del siglo y una serie de coloquios religiosos dan ocasión para nueva controversia; pero también se aco-

mete la audacia del irenismo, siquiera sólo por parte de solitarios. Como se ha visto que la unidad religiosa dentro de los estados no puede imponerse a la fuerza, va ganando terreno la idea de tolerancia, sin que logre imponerse fuera de la Francia de Enrique IV, y aun eso en medida limitada.

Las *conversiones* a la Iglesia católica suponen estrictamente la separación precisa de las creencias católicas respecto de las protestantes operada por el concilio de Trento. No cae bajo este concepto la reducción de territorios enteros por razón de edictos de señores temporales, aunque entre las listas o cifras dadas por los jesuitas[1], se encuentre un gran número de auténticas conversiones, fundadas en convicción personal. La serie de príncipes convertidos en Alemania la abre (1590) el margrave Jacobo de Baden-Hachberg, posteriormente siguen el conde del Palatinado Wolfgang Wilhelm, el conde Juan Luis de Nassau-Siegen, el margrave Christian Wilhelm de Brandenburgo, el landgrave Federico de Hesse y, en los años inmediatos después de la paz de Westfalia, el duque Ulrich de Wurttemberg, el duque Juan Federico de Brunswick-Lüneburgo y el landgrave Ernesto de Hesse-Rheinfels. Es evidente que en algunas de estas conversiones entraron en juego motivos políticos y oportunistas. Para las conversiones de sabios se indica frecuentemente como motivo la desunión de los protestantes y las diferencias de sus doctrinas; en cambio, lo cerrado del edificio doctrinal católico y la belleza de su culto ejercen fuerza de atracción. De entre los muchos sabios convertidos descuellan: Friedrich Staphylus († 1563), antes profesor en Königsberg; Theobald Thamer († 1569), antes profesor en Marburgo, que se convirtió en Roma, Gaspar Ulenberg († 1617), en Colonia; Juan Pistorio, de Hesse († 1608), cuyo panfleto: *Anatomia Lutheri* (1595-98) exasperó a los protestantes; el jesuita de Marburgo, Helferich Hunnius († 1636); el filólogo de Hamburgo, Lucas Holstenius († 1661), cuyo cambio de sentir cae todavía en su época de Leiden y que, después de su conversión fue ganado en París por el cardenal Barberini como bibliotecario. El año 1640 se convirtió el poeta Jost van den Vondel, cuyos padres habían sido anabaptistas. El antiguo predicante calvinista Adam Gottfried Volusius († 1679) llegó a ser obispo auxiliar de Maguncia.

1. DUHR, II 2, 66ss, J SCHACHER, *Luzerner Akten zur Gesch kath Konvertiten,* 1580 1780 ZSKG 57 (1963), 1 36, 165 220, 303 341

Los *coloquios religiosos* de la época no pueden reducirse a un denominador común. El coloquio organizado por el emperador Fernando I en Worms (11 al 20-9-1557) era un remedo de las conversaciones religiosas convocadas por Carlos V, una solución de perplejidad. Su resultado fue nulo, porque los teólogos de Jena, con Flacius a la cabeza no pudieron avenirse con la mayoría de los colocutores protestantes, bajo la dirección de Melanchthon, que se negaban a condenar las opiniones que no estuvieran de acuerdo con la primitiva *Confessio Augustana* [2]. El coloquio religioso de Baden (1589) fue convocado por el luego convertido Jacobo de Baden-Hachberg; su tema principal fue la doctrina de la justificación; portavoz de los protestantes fueron Jacobo Andreä y Jacobo Heerbrand; de los católicos, el convertido Pistorio y el jesuita Buseo. Pistorio quedó excluido del coloquio de Emmendingen organizado al año siguiente sobre la doctrina de la Iglesia [3]. Intenciones de conversión subyacían también en el coloquio de Ratisbona, año de 1601, que, tras cuidadosa preparación, fue conjuntamente convocado por Maximiliano I de Baviera y el riguroso luterano Philipp Ludwig von Pfalz-Neuburg. Objeto de la disputa, en que tomaron parte teólogos de Neuburgo, de Württemberg, Sajonia electoral y Brandenburgo, y de parte contraria los jesuitas Gretser y Tanner, fue la relación entre Escritura y tradición; en seguida del coloquio surgieron no menos de 55 escritos de controversia [4]. El coloquio religioso de Thorn de 1645 fue convocado por el rey Ladislao de Polonia, a fin de poner fin a las discusiones internas dentro del país. Superó a todos los anteriores por el número de participantes (26 católicos, 28 luteranos, 24 calvinistas), pero fracasó ya en la cuestión del orden de asuntos que tratar [5]. De ninguna de estas organizaciones vinieron impulsos eficaces para la mutua aproximación. Éstos vinieron de otra parte.

---

2 *P Canisii epp et acta*, II, 125 180, ibid, 791 la lista de los colocutores católicos, ocupo la presidencia el obispo Pflug von Naumburg Más bibliografía JANSSEN, IV, 21 31

3 *Acta* del coloquio de Baden (1590), cf A KLEINSCHMIDT, *Jacob III, Markgraf zu Baden-Hachberg, der erste regierende Konvertit in Deutschland*, Francfort del Meno 1875

4 W HERBST, *Das Regensburger Religionsgesprach von 1601*, Gutersloh 1928

5 K E JORDT JORGENSEN, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Copenhague 1942, H SCHUSSLER, *Georg Calixt Thelogie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden 1961. 122 133

Los irénicos humanistas de hacia la mitad del siglo XVI parten generalmente de la distinción erasmiana entre los artículos fundamentales de la fe, sobre los que hay o por lo menos puede haber unanimidad, y las sentencias u opiniones teológicas que se dejan a la libre discusión; en ellos pervive la conciencia tradicional de la cristiandad una. Hay, sin embargo, variantes de consideración. Jorge Witzel espera restablecer la unión cristiana por la reforma de la Iglesia actual y el retorno a la antigua. Su escrito de unión: *Via regia* apareció póstumo en 1564 [6]. El más influyente representante de esta tendencia «veterocatólica» fue Jorge Cassander († 1566). En su escrito, compuesto con ocasión del coloquio religioso de Poissy (1561): *De officio pii et publicae tranquillitatis vere amantis viri*, declara que pertenecen a la Iglesia de Cristo todos aquellos que acepten el símbolo apostólico. La *Consultatio de articulis inter Catholicos et Protestantes controversis* (1564) pedida por el emperador Fernando I señala como único camino viable para la unión el retorno a la fe e instituciones de la antigua Iglesia (que para él se identifica con la era de Constantino y los grandes padres de la Iglesia) [7]. Sin embargo, ni Witzel ni Cassander eran para Pedro Canisio verdaderos católicos *(vere et integre catholici)*, pues no seguían los decretos del concilio tridentino ni las normas de una sana teología, y hasta se desviaban a veces de la fe católica [8]. La influencia de Erasmo sigue predominando en el polaco Andrés Frycz Modrzewski († 1572), que, como secretario del rey Segismundo Augusto, influyó sobre su política religiosa [9], y en Michel de l'Hôpital († 1573), secretario de Catalina de Medici, que tiende el puente del irenismo humanista a la idea de tolerancia estatal y al grupo de «políticos» que aspiraban a un arreglo con los hugonotes [10]. Medio siglo más tarde, las ideas irénicas de Cassander fueron recogidas por dos irénicos protestantes: Grocio y Calixto.

El holandés Hugo Grocio († 1645) que como *remonstrant* contra

---

6. W. TRUSEN, *Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels*, Munster 1956, 77ss.

7. M.E. NOLTE, *Georgius Cassander en zijn oecumenisch streven*, Nimega 1951.

8. *P. Canisii epp. et acta*, VII, 553 (8-8-1580). Según REUSCH, *Der Index*, I, 361, la edición de Cassander de los antiguos himnos de la Iglesia fue puesta en el Índice tridentino, pero no su escrito sobre la unión.

9. *De republica emendanda*, Basilea 1559; cf. G. SCHRAMM, *Modrevius-Forchungen* «Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas» NF 6 (1958), 352-373 (con bibl.).

10. A. BUISSON, *Michel de l'Hospital*, París 1950 (con buena bibl.).

la rígida tendencia calvinista dominante y como traidor a la patria estuvo encarcelado por los años de 1619-21, desarrolló las bases teológicas de sus posteriores esfuerzos por la aproximación primero de las confesiones protestantes, anglicanas y ortodoxas. Si de joven había querido mover a su madre católica a la apostasía, porque «era — decía — demasiado inteligente para seguir siendo papista», hacia el fin de su vida se aproximó a la doctrina católica, defendiendo la sucesión apostólica, la jerarquía y el concepto católico de sacramento; Grocio tenía por posible, a base de la *Confessio Augustana*, la superación de la escisión en la fe, que, con Erasmo, tenía por superflua y dañosa, y en medio de la guerra de treinta años trazó el ideal de una *Magna universitas Christianorum* pacificada, con el papa como sumo sacerdote a la cabeza [11].

Mientras de lado de los reformados no se interrumpieron nunca los esfuerzos por la unión de los protestantes entre sí (Philippe de Mornay Duplessis, Franz Junius, John Dury), en parte por motivos políticos, pues el calvinismo no estaba aún reconocido por el derecho imperial, entre los protestantes fueron suprimidos por la ortodoxia los restos de «antiguo catolicismo» que aparecen en Melanchthon, y no vuelven a reaparecer hasta el teólogo de Helmstedt, Jorge Calixto († 1656). El principio de la tradición que en sus comienzos (1629) quiso explotar contra la Iglesia católica, vino a ser la base de su irenismo, que se dio conscientemente la mano con Cassander: el símbolo apostólico y el consenso universal de la antigua Iglesia sobre los artículos fundamentales constituyen para él la única base posible de la unión [12]. Su punto de vista fue violentamente impugnado de lado luterano en la *Anatomia Calixtina* (1644); pero muchas de sus ideas reaparecen en el «Plan de unión» de Maguncia de 1660, que probablemente tiene que ver con las aspiraciones y esfuerzos del príncipe elector de Maguncia, Johann Philipp von Schönborn, por lograr una aproximación de las confesiones: Reunión de los luteranos (no de los calvinistas) con la Iglesia

---

11. *Via ad pacem ecclesiasticam*, París - Amsterdam 1642; a los trabajos consignados en LThK² IV, 1244 de J. SCHLUTER, R. VOELTZELT y P. POLMAN añádase: J. SPORL, *Hugo Grotius und der Humanismus des 17. Jh.*: HJ 55 (1935), 350-357; J. CORNELISSEN, *H. de Groot op den Index*: «Misc. historica in honorem L. van der Essen» II, Bruselas 1947, 757-768; K. REPGEN, *Grotius papizans*: «Reformata reformanda» II, 370-400.

12. E.L. TH. HENKE, *Georg Calixt und seine Zeit*, 2 t., Halle 1853-54; H. SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden 1961.

católica a base de la *Confessio Augustana*, del matrimonio de los sacerdotes, del cáliz de los laicos y de ciertas concesiones disciplinares y dogmáticas. Volverían a la obediencia del papa como «católicos reformados» [13]. El príncipe elector se distanció del proyecto y en Roma no se lo tomó evidentemente en consideración.

De tendencia más antipapal que irénica es el proyecto de unión del italiano Marcantonio de Dominis [14]. Unánime en la fe en Cristo y en el símbolo apostólico, una Iglesia episcopal debe abarcar también a los protestantes, sin perjuicio de ciertas enseñanzas aparte; el papa sería símbolo exterior de esta unidad, pero tendría que devolver antes a los miembros de la Iglesia sus derechos originales.

Distintas en principio de las aspiraciones irénicas, aunque se tocaran con ellas en las consecuencias, fueron las disquisiciones sobre la tolerancia estatal. Cierto que queda en lo esencial intacto el postulado de que, dentro de un Estado, sólo puede dominar una religión o una confesión; pero en la práctica no pudo mantenerse. Durante las guerras de los hugonotes, los «políticos» (los hijos del condestable Montmorency, cardenal Bellay, Maurillac y otros) abogaron por la colaboración con los calvinistas y por su tolerancia. Según Bodin († 1596), el monarca está obligado a mantener la unidad religiosa del país, cuando existe, pero no le es lícito restablecerla a la fuerza. Posteriormente Bodin se inclinó a la idea de que lo mejor es dejar a cada uno su religión personal [15]. Una vez que Enrique IV concedió a los hugonotes libertad religiosa por el edicto de Nantes, los católicos ingleses y holandeses pidieron, en balde, la misma concesión para ellos [16]. En Alemania, el teólogo de Jena, Juan Gerhard († 1637), tenía por deseable la unidad de fe dentro de un estado, pero la tenía por ideal apenas realizable. En estados confesionalmente mixtos, el príncipe puede tolerar personas particu-

---

13. A. PH. BRÜCK, *Der Mainzer Unionsplan aus dem Jahre 1660: Ehrengabe* A. SCHUCHERT, Maguncia 1960, 148-162.

14. D. CANTIMORI, *L'utopia ecclesiologica di M.A. de Dominis: Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento,* Padua 1960, 103-122; 111 el pasaje: *Neque componi potest dissensio neque partes ad concordiam possunt redire nisi restitutio fiat in integrum.*

15. J. LECLER, l.c., II, 91ss, 153ss; E. BENZ, *Der Toleranzgedanke in der Religionswissenschaft. Über den Heptaplomeres des J. Bodin:* DVfLG 12 (1934), 540-571.

16. R. PERSONS, *Treatises tending to Mitigations towards Catholic Subjects in England* (1607); cf. J. LECLER, l.c., II, 383s; H. WITTE, *Die Ansichten Jacobs I.-v. England über Kirche und Staat mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Toleranz,* Berlín 1940.

lares de otra fe, pero el culto público sólo en el caso que, de lo contrario, fueran de temer serios trastornos; exceptuados de tolerancia son los baptistas y unitarios [17]. También el jesuita Martín Becano († 1624), en oposición con Belarmino, conoce una serie de casos, en que un príncipe católico puede tolerar en su país a los herejes: cuando están en mayoría o son más fuertes que los católicos o son apoyados por potencias extranjeras, pero también cuando el empleo de la fuerza impediría su conversión [18].

Teoría del Estado y absolutismo

En estas disquisiciones teológicas sobre la licitud de la tolerancia estatal se refleja el desplazamiento del poder en la *relación entre la Iglesia y el Estado* desde el cisma protestante. Ya durante el gran cisma y la lucha contra el conciliarismo hubo de acudir el papado a las potencias seculares; ahora decidían los príncipes en primer término y en segundo los individuos sobre la pertenencia a una religión o confesión. Con anuencia de los príncipes se pudo celebrar el concilio de Trento, y sólo con su colaboración pudo ponerse en vigor y ejecutarse. Obra suya fue en grado aún mayor la contrarreforma. El desplazamiento de poder corrió parejas con un cambio de estructuras del estado, desde el feudalismo a la moderna burocracia, con la formación del absolutismo del príncipe y de nuevas teorías estatales, en que se abre paso la secularización del estado mismo.

La idea configurada por Maquiavelo del estado autónomo, sometido a su propia ley de la razón del estado, va ganando lentamente terreno. En su apología contra Enrique VIII, el cardenal Pole vio con claridad el peligro que amenazaba. Más tarde, creyeron otros como Giovanni Botero, que un tiempo estuvo al servicio de Borromeo, poder trasponer la idea a lo cristiano y así desvirtuarla [19]. Bodin deja subsistir vinculaciones religiosas del príncipe, pero subordina la forma y las leyes del estado a la noción de soberanía

17. J. LECLER, l.c., I, 289ss; J. WALLMANN, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tubinga 1961.

18. J. LECLER, l.c., I, 292ss. Sobre la penetración del maquiavelismo en Inglaterra, cf. G. MOSSE, *The Holy Pretence*, Oxford 1957.

19. *Della ragion di stato* (1589), nuevamente ed. dirigida por L. FIRPO, Turín 1948.

y a las condiciones naturales de los pueblos e individuos, en último término, al bien del estado [20]. Amigos y enemigos de Maquiavelo sacaban argumentos de Tácito; su restaurador Justo Lipsio, aunque retornó en 1591 a la universidad de Lovaina y a la Iglesia católica, defendió abiertamente a Maquiavelo, y su *Politica* (1589) fue traducida a cinco lenguas [21]. El duque de Rohan, colaborador de Richelieu sentó el principio: Los príncipes mandan a los pueblos, los intereses a los príncipes.

Las raíces del *absolutismo* político se remontan a la tardía edad media; pero no cabe discutir que su configuración —distinta según países y personalidades— en el ámbito protestante y católico fue favorecido por la escisión de la fe. Los príncipes territoriales protestantes vieron acrecerse considerablemente su poder con la formación de iglesias regionales y la secularización de los bienes de la Iglesia; mas también los príncipes católicos no sólo hacían uso de su derecho de determinar la religión de sus súbditos, sino que, al proteger a la Iglesia y favorecer su reforma y hasta reconquistar terreno perdido para ella, ensanchaban su posición de poder en campo eclesiástico, frecuentemente con aprobación o por lo menos tolerancia de los papas. Los papeles se cambiaron cuando no fue ya el estado quien prestó ayuda a la Iglesia en peligro, sino que la Iglesia, aunque no conscientemente y a menudo a redropelo favoreció la génesis del estado absoluto. La irrupción del estado moderno en el ámbito de la Iglesia es esencialmente distinta del predominio de las autoridades laicales en la comunidad occidental de pueblos de la edad media; sólo ahora surge un verdadero cesaropapismo o iglesia estatal. El papado defiende la libertad e independencia de la Iglesia contra las pretensiones de las potencias católicas España y Francia, por lo general sin resultado decisivo: los decretos pontificios están sometidos al *placet* real, se restringen los privilegios clericales, los tribunales propios y el derecho de asilo, se gravan con impuestos los bienes eclesiásticos con o sin autorización del papa (en Francia por contribuciones de las asam-

---

20. J. BODIN, *Six livres de la république* (1576); A. SCHMITZ, *Staat und Kirche bei J. Bodin*, Leipzig 1939; J.H. FRANKLIN, *J. Bodin and the XVIth Century Revolution in the Methodologie of Law and History*, Nueva York - Londres 1963.

21. G. OESTREICH, *J. Lipsius als Theoretiker des modernen Machtstaates:* HZ 181 (1956), 31-78; id., *J. Lipsius in sua re: Festgabe Fritz Neubert*, Berlín 1956, 291-311. Más bibl.: LThK² VI, 1072.

bleas nacionales del clero), se impide la Inquisición o la censura eclesiástica de libros o, como en España, se nacionalizan. Aun después del arreglo del conflicto con Roma, Venecia tolera la propaganda que viene de las representaciones diplomáticas de Inglaterra y Holanda, niega la entrada de los jesuitas y protege a los monasterios cuya reforma pide la curia. La Iglesia está reducida a una posición de defensa.

La creciente presión del absolutismo de los príncipes explica la doctrina del derecho a la resistencia y del tiranicidio. En el último tercio del siglo XVI se multiplicaron los asesinatos de príncipes, y Bodin declaraba lícito matar al tirano. Sin embargo, se levantó enorme polvareda cuando el jesuita español, Juan de Mariana, en su obra: *De rege et regis institutione* (1599), dedicada a Felipe III, defendió la tesis de que un usurpador podía ser muerto por cualquiera, pero un príncipe legítimo sólo cuando, según convicción general *(si vox populi adsit)*, arruinara al estado, despreciara la religión y las leyes y no hubiera otro medio de hacerle abandonar su tiranía. Estos principios, irrefragables por su fondo, fueron pensados como advertencia a los príncipes de régimen absolutista; pero como iban unidos a una aprobación apenas velada del regicidio de Enrique III de Francia, la Sorbona condenó el libro de Mariana apelando al decreto de Constanza contra Juan Parvo; el general de la Compañía Acquaviva se apartó del asunto y prohibió se discutiera más sobre el mismo.

Secularización del pensamiento

De más graves consecuencias que el absolutismo y cesaropapismo y hasta la secularización de la idea del estado que estaba iniciándose, fueron los comienzos de secularización del pensamiento europeo, lo mismo en las ciencias del espíritu que en las ciencias naturales. La secularización del pensamiento no debe juzgarse sólo negativamente, pues es un proceso natural de maduración, sino que debe también considerarse como reacción contra las extremas pretensiones de los teólogos y sus disquisiciones y controversias, contra el empleo de medios de coacción eclesiástica y civiles en el orden religioso y contra la proliferación de la superstición. El escepticismo y la incredulidad se tornan problema, un número creciente

de solitarios en materia de religión, que rompieron con doctrinas centrales de la fe cristiana, chocaron con la repulsa de la Iglesia católica y de las comunidades protestantes, y la desintegración religiosa creció a ojos vistas. Al margen de la teología nace el «sistema natural de las ciencias del espíritu» (W. DILTHEY), las ciencias naturales no se fundan en autoridades, sino en la observación empírica y en el cálculo matemático, pero chocaron en el caso de Galileo con la contradicción eclesiástica.

En «el siglo que quería creer» pululó la *superstición*. Se cultivaba la astrología, enfermedades de hombres y animales se atribuían a magia, en el teatro subían a la escena demonios y brujas. La más espantosa aberración de la superstición, *los procesos de brujas*, sacrificó lo mismo en la Alemania católica que en la protestante millares de víctimas inocentes. En Gerolshofen, perteneciente al cabildo de Würzburgo, fueron ejecutados en un año (1616) 99 brujas, en Ellwangen (1612) 167; en Tréveris y su comarca, la creencia en brujas sacrificó en el espacio de siete años (1587-93) 306 víctimas; en el cantón de Berna, en el espacio de un decenio (1591-1600) igualmente más de 300. A duras penas salvó Juan Kepler a su madre de la hoguera. El duque Enrique Julio de Brunswick-Wolfenbüttel (1589-1613) gozó de la triste fama de ferviente quemabrujas [22]. La acusación a base de denuncias y la implacable aplicación de la tortura para arrancar confesiones desencadenaban los más bajos instintos. No raras veces la piedad misma llevaba a la sospecha de brujería. Aunque «no se conoce un solo ejemplo de que los jesuitas denunciaran a las infortunadas a la autoridad o que dieran jamás ocasión a su quema» (JANSSEN), se los acusó no raras veces de atizar los procesos. Cierto que, como la mayoría de sus contemporáneos, estaban bajo el conjuro de la creencia en brujas, que ponían en relación con la posesión demónica (Georg Scherer, Delrío, Stengel); pero precisamente los moralistas Tanner y Laymann

---

22. Todavía es importante: J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im MA und die Entstehung der grossen Hexenverfolgungen*, Leipzig - Munich 1900; N. PAULUS, *Hexenwahn und Hexenprozess vornehmlich im 16. Jh.*, Friburgo 1910; JANSSEN, VIII, Friburgo [15]1924, 531-751; F. MERZBACHER, *Die Hexenprozesse in Franken*, Munich 1957; W. KRÄMER, *Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jh.*, Munich 1959;

H. KLEIN, *Die älteren Hexenprozesse im Lande Salzburg:* «Mitt der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 97 (1957), 17-50; popular, pero con referencia también a Inglaterra y Francia: K. BASCHWITZ, *Hexen und Hexenprozesse*, Munich 1963; más bibl. LThK² V, 316-319; J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid [3]1968.

advirtieron contra la antijurídica e inhumana manera de llevar los procesos, y Federico von Spee (1591-1635) que, por haber asistido espiritualmente a muchas acusadas, pudo conocer su profunda tragedia y desesperación, tuvo valor para denunciar las injusticias, que clamaban al cielo, de los procesos, que comparó con los métodos de la persecución neroniana contra los cristianos [23]. Halló violenta resistencia en su propia orden, y se le aconsejó que abandonara la Compañía. En Spee se sublevaba la conciencia cristiana contra los procesos de brujas, sin que pudiera acabar con ellos. Era inevitable que la reacción contra los excesos cometidos pusiera un día en tela de juicio la fe en un mundo suprasensible.

El empleo de medios de coacción por parte de la Iglesia y del estado llevó ya en Sebastian Castellio († 1563) y Jacobus Acontius († 1566-67) al repudio de toda violencia externa en el terreno religioso. Individuos solitarios y grupos religiosos que fueron rechazados y suprimidos por las grandes confesiones dominantes, piden libertad de conciencia y de enseñanza, como los arminianos de Holanda, y hasta atacan ya al dogma central cristiano de la Trinidad. Eran sobre todo italianos, que habían roto con la fe de la Iglesia y habían huído de la Inquisición por lo general a Suiza y hallaron refugio parte en Europa occidental, parte en la oriental: Celio Secundo Curione estuvo hasta su muerte († 1569) en Basilea, Bernardino Ochino murió en 1565 en Moravia, Lelio Sozzini que, en su comentario al prólogo del evangelio de Juan atacó el dogma de la Trinidad [24], acabó su inquieta vida errante en Zurich (1562). Si los antiguos *antitrinitarios* (por ejemplo, Adam Pastoris) habían tomado sus objeciones de la Biblia, los posteriores procedieron más especulativamente: el jurista paduano Matteo Gribaldi, Giovanni

---

23. *Cautio criminalis,* Rinteln 1631, anónimo, alemán por J.F. RITTER, Weimar 1939; H. ZWETSLOOT, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen,* Tréveris 1954; E. ROSENFELD, *F. Spee von Langefeld,* Berlín 1958; K. HONSELMANN, *F. von Spee und die Drucklegung seiner Mahnschrift gegen die Hexenprofesse:* «Westfäl. Zeitschrift» 113 (1963), 427-454.

24. Texto: D. CANTIMORI - E. FEIST, l.c., 61-78; A. STELLA, *Ricerche sul Socianesimo:* «Bolletino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano» 3 (1961), 77-120. - Compuesto desde el punto de vista marxista e insuficiente también en su fondo es A. PIRNAT, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren,* Budapest 1961; cf. RHE 57 (1962), 602ss; J. TAZBIR, *Stanislaw Lubiniecki, przywódca arianskiej emigracji,* Varsovia 1961. Sobre el movimiento general unitario cf. E.M. WILBUR, *History of Unitarianism,* 2 t., Cambridge-Mass. 1945-52.

Gentile, decapitado en Berna en 1566, y el médico Giorgo Blandrata, que sacó de su unitarismo la consecuencia de que, a diferencia del cristianismo, el judaísmo y el islam mantuvieron la verdadera doctrina del «Uno» y «Supremo». El lugar de refugio de los antitrinitarios fue Polonia, donde el nuncio papal Lippomani se ocupaba ya de ellos en su informe de 1556, aunque sin distinguir entre las distintas tendencias (triteístas y unitarios). Entre 1560 y 1568 se impuso el unitarismo (transición en Petrus Gonesius), los «hermanos polacos» eran de espíritu baptista, de suerte que sólo lentamente se impuso la cabeza dirigente de los antitrinitarios, Fausto Sozzini († 1604), sobrino de Lelio. Su catecismo en lengua polaca apareció en 1605, el centro espiritual de la secta fue Raków junto a Sandomir, en que anualmente se congregaba el sínodo y florecía un gimnasio. En 1638 fue suprimido, y en 1658 fueron echados del país los secuaces de la secta. Hallaron en parte refugio en los Países Bajos (Holanda) y el historiador de los unitarios, Estanislao Lubiniecki, en Hamburgo.

En Francia se había planteado ya François Rabelais († 1553) el problema de la incredulidad. El escepticismo de Montaigne († 1592) se dirigía sobre todo contra las autoridades dominantes, y estaba compensado por un fideísmo, que profesó también su amigo Pierre Charron († 1603) en su apología del cristianismo *(Trois verités* 1593). J.P. Camus, el amigo de san Francisco de Sales, vio en Montaigne un aliado contra el rígido dogmatismo de los calvinistas, y lo defendió; el jesuita Garasse vio el peligro mortal del *escepticismo* y previno contra él [25]. Para René Descartes († 1650) la duda metódica era el principio del filosofar; su conciencia de la soberanía del pensamiento constructivo lo pone a la cabeza de la moderna filosofía, emancipada de la teología.

Ya antes de Descartes, Hugo Grocio, aunque en su teoría del derecho depende de la nueva escolástica, particularmente de Francisco de Vitoria y de Suárez, había entendido el derecho como «una función de la vida que opera según las leyes de la naturaleza y de la razón» (E. WOLF), cuyo fundamento ético estaría en la naturaleza social del hombre. Así se independiza espiritualmente, y, si

25. R.H. POPKIN, *Scepticism and the Counter-Reformation in France* ARG 51 (1960), 58-87; J. LECLER, *Un adversaire des libertins au début du XVII^e siècle, le P. François Garasse:* «Études» 209 (1931), 553-572.

no se rompe enteramente, se afloja ciertamente su vinculación con presupuestos teológicos y filosóficos. En este sentido es Grocio fundador del moderno derecho natural y de gentes.

La incipiente emancipación de las ciencias del espíritu, y también de la historia, era de suyo un proceso natural de madurez del espíritu europeo. No debía necesariamente llevar a un conflicto con la fe y teología, como tampoco la construcción de las ciencias naturales sobre la observación empírica y el cálculo matemático. Que los sistemas de filosofía natural, sospechosos de panteísmo, de los ex dominicos Tommaso Campanella († 1639) y Giordano Bruno (cf. cap. XXXVIII) fueran condenados por la Iglesia junto con sus autores, tuvo su fundamento en la naturaleza de la causa y en la conducta de sus representantes; de más grave consecuencias fue el encuentro de *Galileo* con la Inquisición. Nicolás Copérnico († 1543) había dedicado a Paulo III su obra *De revolutionibus orbium coelestium*, en que intentaba demostrar por argumentos matemáticos el movimiento de la tierra alrededor del sol. El «sistema copernicano» quedaba así tan a salvo de ataques de lado eclesiástico como sus antecedentes entre los filósofos naturales de París del siglo XIV. Desde 1594 la universidad de Salamanca tomó por base de la enseñanza el texto de Copérnico. Lutero, Melanchthon, Osiander y la universidad de Tubinga impugnaron el sistema copernicano como contrario a la Escritura. Sin embargo, hacia fines de siglo fue completado: Juan Kepler, astrónomo de la corte de Rodolfo II, descubrió las leyes del movimiento de los planetas; Galileo Galilei (1564-1642) que trabajó desde 1610 en Florencia, confirmó el sistema copernicano por medio de observaciones de los cuerpos celestes (por ejemplo, de los satélites de Júpiter) con ayuda del telescopio por él mismo construido, y lo defendió contra las objeciones tomadas de la sagrada Escritura (Jos 10, 12s; Sal 103, 5)[26]. Por denuncia del predicador cortesano Lorini O.P. fue Galileo citado ante la Inquisición romana. Hasta entonces había gozado de alto predicamento en los sectores eclesiásticos de Roma y en 1611 había sido admitido en la Academia pontificia. Pero sus precipitados intentos de demostrar la compatibilidad de su sistema con una recta interpretación de la Escritura indispusieron de tal modo contra él a los

---

26. *Galilei an den Benediktiner Gastelli am 21 12-1613; Opere,* ed dirigida por A. FAVARO, v, 279-288.

consultores de la Inquisición, que ésta declaró heréticas o erróneas las dos proposiciones sobre la quietud del sol y el movimiento de la tierra, y le prohibió defenderlas en lo futuro. Galileo se sometió a la sentencia que el 26 de febrero le fue presentada por el cardenal Belarmino; pero no se le impuso abjurar las tesis condenadas ni dar de mano a sus investigaciones. El papa Paulo v le concedió una audiencia, y le aseguró su protección. Sin embargo, el 5 de marzo de 1616, fue puesta en el índice de libros prohibidos la obra de Copérnico y todas las que defendían su sistema. Tras la elevación al trono papal de Urbano VIII, Galileo dedicó al papa, confiado en su benevolencia, su réplica a la crítica del jesuita Grassi y, tras una visita a Roma, fue alabado en un breve «como el hombre cuya gloria brilla en el cielo y recorre la tierra». Pero cuando, confiado en la benevolencia del papa y con el *Imprimatur* del *Magister S. Palatii* Riccardi, publicó (1632) sus *Diálogos sobre los dos más grandes sistemas del universo*, la Inquisición lo citó de nuevo (23-9-1632) por infracción de la anterior prohibición de 1616 y lo condenó, a *pesar de que en el segundo interrogatorio declaró no ser íntimamente* partidario del sistema copernicano, el 22 de junio de 1633, a abjuración y a cadena perpetua. Galileo prestó la abjuración, y la pena de cárcel le fue permutada por prisión mitigada en su residencia campestre de Alcetri junto a Florencia. El resultado del proceso de Galileo fue que su imagen físico-matemática del mundo no fue dejada libre por parte de la Iglesia y su obra capital: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nouve scienze* (1638), «el primer manual de física» (v. LAUE), tuvo que aparecer en Leiden. El destino personal de Galileo lo decidió el hecho de que él tomara en su mano la solución de la aparente contradicción entre sus conclusiones científicas y la revelación bíblica, en lugar de dejársela a los teólogos. Ensayos de componer los nuevos conocimientos científicos con la fe cristiana fueron emprendidos en el siglo XVII principalmente por jesuitas, como Atanasio Kircher, Cristóbal Scheiner y Gaspar Schott.

Hacia mediados del siglo XVII comienza una nueva época de la historia de la Iglesia. La paz de Westfalia fijó definitivamente el ámbito de las confesiones en el imperio y puso fin a la contrarreforma como acción político-eclesiástica. Con ella terminó el período de las guerras de religión, pero simultáneamente se desplazaron los

pesos políticos: la paz de los Pirineos decidió a favor de Francia la lucha por la hegemonía europea, y un decenio más tarde el reconocimiento por los estados generales del acta de navegación inglesa sellaba la preponderancia marítima de Inglaterra. La protesta de Inocencio X contra los artículos sobre religión de la paz de Westfalia resonó en el vacío; el papa no pudo mantener su autoridad como garante de un orden supraestatal ni siquiera frente a las potencias que habían permanecido católicas. La idea de la cristiandad, de muy atrás palidecida, perdió de todo punto su significación en la política práctica. Cierto que la Iglesia se había renovado internamente desde el concilio de Trento y superado la crisis de la escisión de la fe, se afirmó y hasta recuperó terreno perdido; pero se vio ser empresa imposible el restablecimiento de la unidad de la Iglesia. La confesionalización repartió a los pueblos cristianos de occidente en tres grupos bien delimitados y que se combatían mutuamente: católicos, luteranos y calvinistas, y ello aminoraba la fuerza de persuasión del pensamiento cristiano. Reducida a una posición de defensa, la Iglesia no pudo dominar las fuerzas espirituales y religiosas desencadenadas en parte por la escisión de la fe o que radicaban, en parte, en la baja edad media, y salían ahora a la superficie: la Iglesia perdió el timón. Se anunciaba una nueva crisis, la mayor por que haya pasado el espíritu europeo.

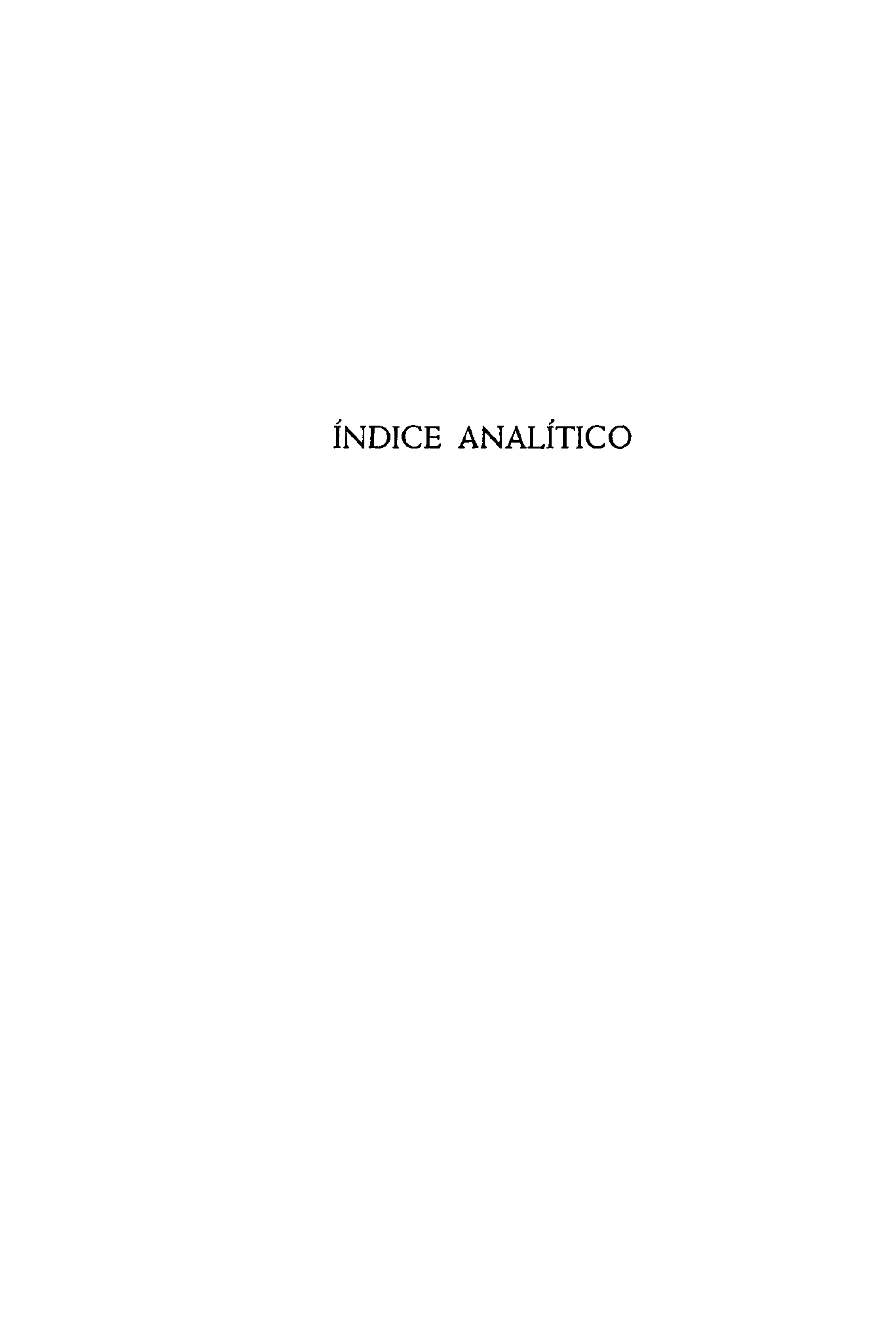
Con este cambio de la relación con el «mundo» corrieron parejas y estuvieron en muchos casos complicados en él las alteraciones en el interior de la Iglesia. La repulsa al protestantismo y la renovación interna de la Iglesia desde el concilio de Trento, sólo fueron posibles porque el papado empuñó con energía las riendas de la autoridad central y, dentro de un nuevo centralismo, muy distinto del medieval, fortaleció por medio de nuncios a los miembros amenazados y de suyo débiles, vigiló a los obispos por la *visitatio liminum*, y en las congregaciones que ahora se afirmaban y se organizaban en departamentos y autoridades, se creó un instrumento eficaz de gobierno de la Iglesia, que, a diferencia de la cancillería y cámara de la baja edad media, por ejemplo, no tenían principalmente finalidad fiscal. Las corrientes episcopalistas que se fueron haciendo cada vez más fuertes en los siglos XVII y XVIII y se opusieron a esta tendencia, eran sospechosas porque debilitaban o negaban el primado de jurisdicción del papa, o se apoyaban en la protección nacional

(Francia y España) o en un medio de poder profano (Iglesia del imperio). Desde Belarmino, la eclesiología puso en el centro la doctrina del primado papal y dejó en segundo término la función del colegio episcopal. Ningún concilio general fue convocado desde Trento.

La construcción doctrinal y la obra de reforma tridentinas, a las que la Iglesia debió su renovación y afirmación imprimieron a la vida de la Iglesia su sello y hasta vinieron a ser su forma exclusiva. La Iglesia postridentina fue antiprotestante y se hizo contrarreformatoria. Direcciones teológicas que permanecieron inatacadas en la edad media (por ejemplo, el agustinismo), tuvieron dificultad en afirmarse; Graciano y el derecho canónico más viejo perdieron importancia; la imagen histórica de la Iglesia que pudiera haber surgido del florecimiento de los estudios patrísticos y de historia eclesiástica, no llegó a tener eficacia. Como la liturgia en su forma postridentina se fosilizó en rúbricas, así el derecho canónico se hizo formalista, y formalista se quedó por tres siglos enteros. ¿Tenemos, pues, razón de extender la «época tridentina» de la historia de la Iglesia o de la «contrarreforma» hasta el siglo XIX o hasta la actualidad?

No puede negarse que ciertos rasgos de la Iglesia postridentina: su orientación antiprotestante en doctrina y piedad, su centralismo y formalismo, han continuado operantes más allá del límite cronológico señalado por nosotros: la mitad del siglo XVII. Sin embargo, sería equivocado y cerraría la visión e inteligencia de los procesos históricos reales, partir de la actualidad, del ecumenismo y de la apertura al mundo del concilio Vaticano II, poner bajo este único punto de vista los siglos pasados desde el tridentino y bagatelizar, por ejemplo, el influjo de la Ilustración y de los grandes trastornos desde la revolución francesa. No menos parcial es, como ha demostrado nuestra exposición, concebir la escisión de la fe sólo como tragedia, y pasar por alto la profundización y activación de la vida religiosa, que fue su consecuencia, la riqueza de valores que se puso de manifiesto en la reforma católica, en las antiguas y modernas órdenes religiosas, en la ascética y mística, en la piedad y en el arte y en la expansión misionera por tres continentes. Bajo la dura cáscara que se formaba, ocultábase un núcleo precioso, un núcleo específico, inconfundible, que sólo puede encontrarse en esta

edad. Rechazarlo como sin valor, no acordarse que cada tiempo de la historia de la Iglesia está inmediatamente delante de Dios, es antihistórico y arrogante: antihistórico, porque no se ven las leyes y límites puestos a la Iglesia peregrinante; y arrogante, porque se olvida que tampoco nosotros poseemos lo perfecto, sino que lo estamos aguardando, y sólo entonces dispondremos de criterios para juzgar con justicia.



ÍNDICE ANALÍTICO